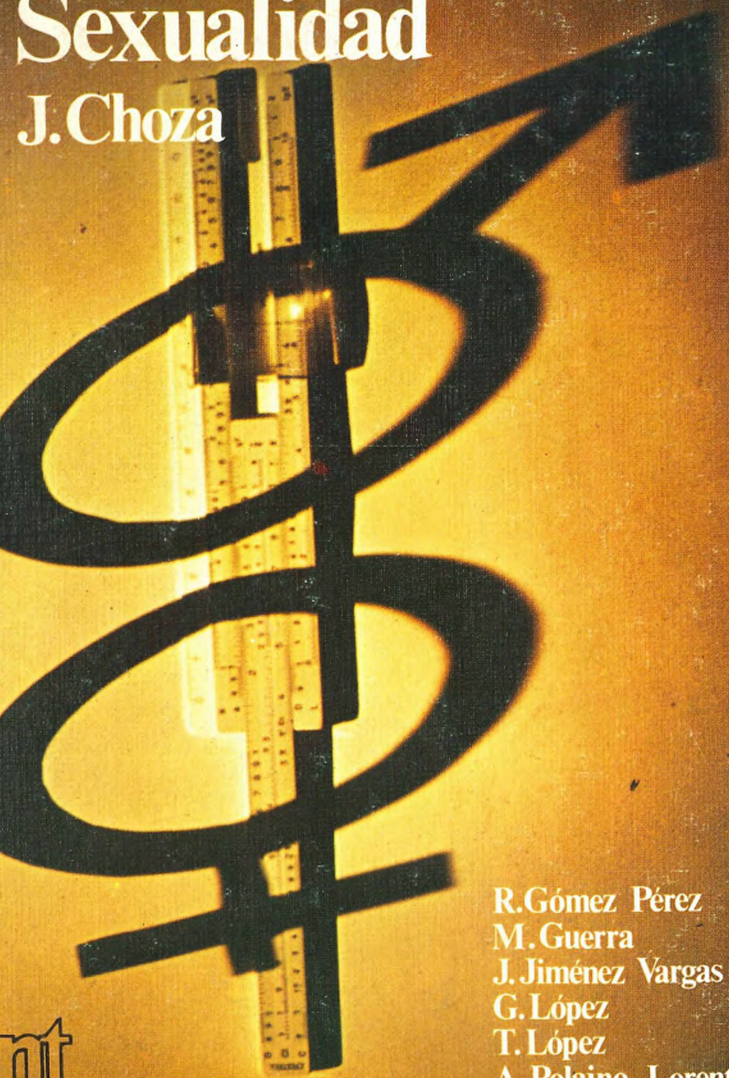
Analítica de la Sexualidad

J. Choza



R. Gómez Pérez
M. Guerra
J. Jiménez Vargas
G. López
T. López
A. Polaino-Lorente

nt

Colección Cultural de Bolsillo

TEMAS nt

ANALITICA
DE LA SEXUALIDAD

JACINTO CHOZA
RAFAEL GOMEZ PEREZ
MANUEL GUERRA
TEODORO LOPEZ
GUILLERMO LOPEZ GARCIA
JUAN JIMENEZ VARGAS
AQUILINO POLAINO-LORENTE

EUNSA
PAMPLONA

Ediciones Universidad de Navarra, S. A. (EUNSA)
Plaza de los Sauces, 1 y 2
Barañain / Pamplona / España
☎ (948) 25 68 50*
ISBN: 84-313-0499-5
Depósito legal: NA. 101-1978
Fotografía: Carmen Gómez
Cubierta: Arjé
Impresa en cartulina Flatex-2, de S. Torras Doménech, S. A.
Lit. G. Huarte e hijos
Río Irati, 11. Pamplona
Printed in Spain

Indice

Prólogo

La inflación de publicaciones de los más diversos caracteres sobre la sexualidad humana, contrasta con la escasez de estudios que enfoquen el tema desde todas las perspectivas requeridas para su cabal comprensión.

En el presente volumen se recogen seis estudios sobre la sexualidad desde seis perspectivas científicas diferentes, seleccionadas con el propósito de satisfacer la exigencia de una comprensión integral.

Ante todo, el sexo es un proceso fisiológico de reproducción, y así es como primariamente se define. Por eso la fisiología es primordial en orden a su comprensión, puesto que se trata del dinamismo de una función orgánica. No carece, sin embargo, de dificultades exponer la fisiología de la reproducción sexual de un modo accesible en un espacio necesariamente restringido. El hecho de que este aspecto esté incluido en los programas de biología del bachillerato, y de que sea profusamente abordado en las publicaciones que el mercado ofrece, dispensa de un tratamiento más amplio. Se recoge una exposición fundamental y, eso sí, se presta una atención preferente a los aspectos actualmente más controvertidos del tema, ofreciendo información sobre las observaciones y datos más recientes, para esclarecer la vinculación entre función sexual y generación, frecuentemente desfigurada

por la interferencia en el campo científico de factores políticos y económicos.

En cuanto que la función sexual viene regida en parte desde la vida consciente, y su regulación es requisito para el óptimo desarrollo de la personalidad y el psiquismo humanos, la psicología es la segunda ciencia cuyas aportaciones resultan imprescindibles para la comprensión de la función sexual humana en cuanto que *humana*.

También este aspecto del tema ha tenido y tiene amplia difusión pública, la mayor parte de las veces desde una perspectiva freudiana. Puede decirse que la teoría psicoanalítica ha pasado a ser un elemento común del transfondo cultural del hombre medio, hasta el punto de que términos tales como «reprimido», «liberación», «tabú sexual», etc. son de uso habitual en el lenguaje corriente, y su significado sirve de pauta para el enjuiciamiento de las conductas y para la adopción de comportamientos.

La teoría psicoanalítica, al considerar el sexo desvinculado de la reproducción y entronizarlo como único factor determinante del desarrollo y constitución de la personalidad, produce, a medida que va siendo acogida por el público, una erotización de la personalidad a escala masiva, cuyas consecuencias para el individuo y para la sociedad podrían resultar insubsanables. El segundo estudio va dedicado a este tema, y, partiendo de la psicofisiología de los instintos y de las peculiaridades del ser humano, delimita las fronteras y las características de la personalidad erotizada y la personalidad normal.

A lo largo de toda la historia, el sexo se ha visto como dotado de una dimensión misteriosa y sobrehumana, y, aunque la mayor parte de las publicaciones actuales no prestan atención a ese aspecto y se centran preferentemente en los fisiológicos y psicológicos, sin embargo en nuestros días el erotismo está impregnado de «religiosidad mística», de una religiosidad muy distorsionada y de una mística amarga,

pero innegables; incluso hasta la obscenidad es vivida a veces en forma religiosa.

La vinculación del sexo a lo misterioso y sobrehumano es una constante histórica que se mantiene también en nuestros días. Por eso también correspondía a la ciencia de las religiones exponer cómo a lo largo de la historia, la humanidad, con esa su certera intuición de las grandes verdades, ha experimentado la dimensión misteriosa y sobrehumana del sexo.

El sexo no ejerce una fascinación tan fuerte sobre el ser humano sólo por la intensidad del placer que proporciona, por sus implicaciones en la constitución de la belleza corporal, o por su función en las más elevadas formas del amor conyugal y paternal-maternal, sino además y sobre todo por el hecho de estar vinculado al origen mismo del hombre, de la persona, del yo. El yo es algo demasiado profundo y arcano como para atribuir su origen a un acto sexual exclusivamente. Por eso siempre se ha pensado que nunca un acto sexual es *exclusivamente* eso, sino además un acto también divino de alguna manera. Por la misma razón, el origen de todo lo real se ha referido siempre también a Dios. Toda consideración del origen de una realidad es una apelación a los misterios divinos.

La relación entre origen de la vida u origen de lo real y acción divina, no siempre ha sido comprendida con exactitud, ni vivida en correspondencia adecuada con su verdadera profundidad; en muchas religiones se trata de una intuición vaga, poco matizada, o incluso extremosamente degenerada.

De otra parte, especialmente en períodos de decadencia cultural y agotamiento de las civilizaciones, se registran procesos de degeneración religiosa y también sexual, que constituyen verdaderos atentados contra el orden divino y contra la naturaleza humana.

El tercer capítulo estudia la temática de la sexualidad en las religiones no cristianas y el proceso de degeneración erótica de la civilización greco-romana,

subsiguiente a la consideración del sexo como desvinculado del origen de la vida y de la acción divina creadora.

El lector advertirá el sorprendente paralelismo entre la degeneración erótica de la civilización grecoromana y la erotización de la época actual. El fenómeno contemporáneo nuestro tiene parte de sus raíces en la difusión de la teoría psicoanalítica, junto con la incidencia de otros muchos factores.

Pero en nuestros días el erotismo no es solamente un fenómeno social, una cuestión de hecho. A partir de las tesis de Freud se han formulado y difundido ampliamente teorías políticas que hacen consistir la configuración social óptima en el suministro de placer sexual sin restricción alguna, de manera que la oferta se ajuste a la demanda o la sobrepase. La actividad por la que se modulan los diversos fenómenos sociales, para que alcancen su configuración óptima, es la política. Por eso la ciencia política es necesaria para enjuiciar las teorías que hacen de los dinamismos sexuales los factores determinantes del orden o del desorden social.

El capítulo cuarto analiza la filosofía de la liberación sexual como un tema de filosofía política, pues ese es verdaderamente su estatuto.

El sexo es, pues, una función fisiológica, pero sus implicaciones psíquicas, religiosas y sociopolíticas, invalidan cualquier pretensión de comprenderlo integralmente por referencia exclusiva a una de sus perspectivas científicas. A su vez, los dominios científicos en los que se constituyen las diversas perspectivas desde las que puede y debe ser estudiado el sexo, requieren una articulación elaborada en otro plano científico que pueda hacerse cargo de las demás desde sus propios fundamentos; es el plano filosófico.

La interdisciplinariedad apresurada, el amontonamiento desconsiderado de saberes científicos sobre un mismo tema, corre el riesgo de servir más confusión que claridad si las diversas disciplinas no quedan ar-

monizadas en un plexo intelectualmente transitable. La inteligencia salta discontinuamente de una parcela a otra, inconexas entre sí, y el esfuerzo del salto no produce el beneficio de la intelección.

Para obviar estos inconvenientes, el quinto estudio se centra en la consideración filosófica del tema del sexo, con la que se pretende esclarecer sus diversas dimensiones reales, y hacer comprensibles los ajustes y desajustes entre las diversas perspectivas científicas correspondientes a dichas dimensiones.

¿Cuáles y cuántos son los factores que integran la estructura del ser humano? La función sexual reproductora es, evidentemente, uno de ellos, pero, ¿es ese factor lo más radicalmente constitutivo del hombre? La imagen del hombre queda determinada en cada caso por la preponderancia del factor considerado como fundamental. En un determinado momento de la historia de la filosofía, el sexo llega a ser el factor considerado fundamental, y entonces la estructura del ser humano, en el plano teórico, sufre una transformación tan profunda que hace difícil su reconocimiento como humana. El capítulo V analiza este cambio de la concepción del hombre en la historia de la filosofía, cuyas repercusiones en la actualidad resultan manifiestas.

La generación es la forma de originarse algo según la cual lo originado es de la misma naturaleza que lo originante. A su vez los modos de generación se gradúan desde la forma suprema, en que no se requiere ningún concurso ajeno, que recibe el nombre de virginidad y que corresponde en su sentido estricto a la paternidad de Dios, hasta la forma ínfima, en que el concurso ajeno requerido es máximo, y que se denomina sexualidad. He aquí la profunda relación entre virginidad y sexualidad, que fundamenta la conexión establecida en todas las religiones entre sexo y misterio divino.

La Revelación cristiana, que es la manifestación exacta e inequívoca de las verdades sobrenaturales y

naturales cuyo conocimiento rige la conducta que encamina al hombre hacia su último fin, permite interpretar ajustadamente el dinamismo sexual humano y establecer las normas de control ético que eviten su estragamiento en formas atentatorias contra la naturaleza humana y contra Dios mismo. Por eso, la última perspectiva científica desde la que se aborda el tema es la de la teología moral.

Con esto, el análisis de la sexualidad queda suficientemente realizado en cada una de sus perspectivas, y las diversas ciencias que lo llevan a cabo pueden verse armonizadas en su radical fundamentación. Indudablemente cada uno de los estudios recogidos aquí es susceptible de más amplio desarrollo, hasta constituir trabajos autónomos editables como libros independientes, y de hecho sus autores ya han procedido así en otras ocasiones. Pero lo que se pretendía con esta publicación era servir a los lectores de lengua castellana un estudio completo y profundo, y a la vez abarcable en un tiempo no excesivo. Si se ha logrado tal objetivo —y aquí es el lector quien tiene la palabra—, ello se debe al esfuerzo que han puesto cada uno de los autores por elaborar su parcela ateniéndose a los límites impuestos por la unidad del trabajo en equipo. A ellos dejo aquí constancia de mi gratitud.

JACINTO CHOZA

I.

Sexualidad y reproducción humana. Estudio fisiológico

J. JIMÉNEZ VARGAS y G. LÓPEZ GARCÍA

1. *Fisiología general de la reproducción*

La reproducción como función esencial, que tiende a la conservación de la especie con características propias transmitidas de generación en generación, puede darse de dos formas: la reproducción asexual y la sexual. En la reproducción asexual se forma un nuevo individuo a partir de un grupo celular del progenitor. La reproducción sexual se caracteriza por la unión de dos células diferenciadas —gametos— para dar origen a un nuevo individuo.

La reproducción asexuada es característica de algunos protozoos y metazoos inferiores y se presentan en forma de: gemación, escisiparidad, regeneración, etc. La reproducción sexual se encuentra en la gran mayoría de seres vivos, desde organismos unicelulares a los más complejos pluricelulares, en los que se produce una especialización celular evidente: gametos. El ciclo reproductivo caracterizado por la unión de los dos gametos, masculino y femenino, tiene una primera fase en la que se reduce a la mitad el número de cromosomas de cada uno de los gametos —número haploide—, y se duplican en el momento de la fecundación —número diploide—, manteniendo así constante el número de cromosomas de la especie.

En la exposición de este capítulo, seguimos fundamentalmente un extenso trabajo de Jordana y He-

rrera[22] que contiene bibliografía actual muy completa.

La reproducción sexual, desde el momento que hay dos sexos, necesita una atracción entre ambos y entre los dos gametos (espermatozoide y óvulo). Esta atracción sexual es un fenómeno general en la escala animal, que permite y asegura la relación de los individuos de distinto sexo, permitiendo así la perpetuación de la especie. Esa atracción sexual está al servicio de la reproducción y así en los animales con ciclos sexuales en los que hay épocas de esterilidad fisiológica, la relación tiene lugar en las fases en las que existen las condiciones idóneas para que el embarazo se produzca. Así en muchas especies animales la hembra madura, en época de celo, muestra un comportamiento distinto respecto al macho desencadenando en éste la atracción sexual. Como consecuencia de ese atractivo sexual la reproducción se produce y se perpetúa la especie sin que este hecho guarde relación con la voluntad del animal, que no posee. Por ello en el plano biológico no es posible separar la función sexual de la reproducción, y esto es precisamente lo natural. Solamente el hombre por poseer inteligencia y voluntad es capaz de separar la vida sexual de la reproducción, superando así las realidades biológicas, mediante diversos medios (anticoncepción-aborto), que alteran de modo evidente la realidad biológica natural. Estas afirmaciones se complementan con el hecho de que el hombre al poseer inteligencia y voluntad es capaz de orientar las tendencias sexuales humanizándolas y orientándolas rectamente hacia la descendencia, evitando así que lo biológico se anteponga a lo espiritual.

2. *Fisiología sexual de la mujer*

En el estudio de la reproducción humana, por razones de orden práctico y por su importancia clínica,

lo más corriente, es empezar por el ciclo femenino, sobre todo cuando —por la brevedad obligada— hay que limitarse a los aspectos esenciales.

El ciclo sexual femenino comprende un conjunto de cambios fisiológicos periódicos que afectan al aparato genital principalmente, así como a todo el organismo, girando en torno al proceso de la ovulación.

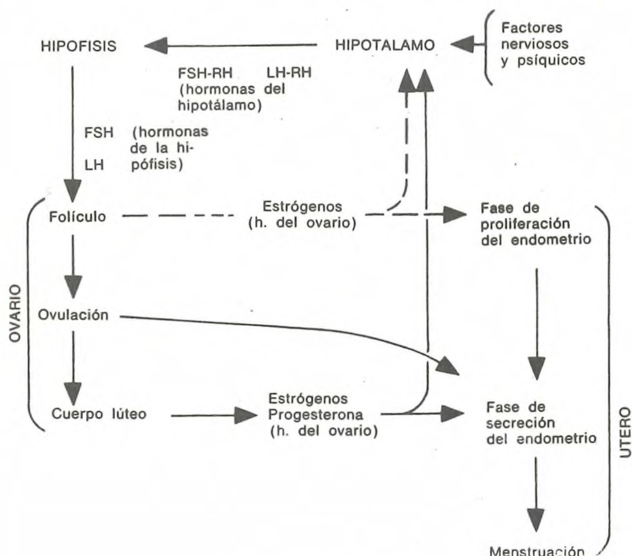


Fig 1

La ovulación —la apertura de un folículo ovárico maduro, con paso de un óvulo a la trompa— que centra todo el ciclo, se produce, por decirlo de modo teórico y esquemático, el día 14, en un ciclo de 28 días. Se repite con un ritmo periódico, aunque por supuesto no con una rigidez invariable, que no se da nunca en ningún fenómeno fisiológico. Cuando nos

referimos a ritmos o ciclos biológicos, hablamos siempre en términos de probabilidad.

Todo el aparato genital femenino experimenta modificaciones cíclicas paralelas al proceso de la maduración del folículo y la ovulación (fig. 1). De estos cambios resulta un conjunto de condiciones funcionales que son las más apropiadas para facilitar la fecundación y la implantación. En el ciclo femenino normal, durante unos días se alcanza una situación bioquímica y fisiológica óptima, la más adecuada para la implantación del óvulo fecundado y para su desarrollo hasta la fase terminal. Es decir, a lo largo de la transformación cíclica, llega un momento, después de la ovulación, en que todo está como a punto para la continuación del embarazo. Por eso se ha dicho, gráficamente, que la primera mitad del ciclo es la preparación para el embarazo, y la segunda parte es la situación adecuada para el comienzo del embarazo.

En primer lugar, hay una serie de transformaciones, de las cuales las más llamativas son las que se aprecian en el ovario y en la superficie interna del útero, que se llama endometrio. Pero no son menos importantes los procesos bioquímicos del ovario y los que simultáneamente se producen en las células de la hipófisis, que tiene una función específica en el control del ciclo sexual. Esta acción la ejerce por medio de las hormonas que sintetiza.

La hipófisis, a su vez, depende de los centros nerviosos. En sus proximidades se localizan un centro nervioso, el hipotálamo, en cuyas células nerviosas se forman unos factores químicos específicos, que conocemos como hormonas del hipotálamo, las cuales pasan a la hipófisis y constituyen el estímulo que decide en todo momento la cantidad de hormonas hipofisarias que se producen.

Cuando estos factores químicos se forman en más cantidad en el hipotálamo, la acción estimulante aumenta de intensidad y se forman hormonas hipofisarias en mayor proporción; y estas hormonas hipofisa-

rias constituyen un estímulo más enérgico del ovario, como si dijéramos una orden que determina la formación de hormonas ováricas también en mayor cantidad.

Los más diversos estímulos —visuales, olfatorios, etcétera— alcanzan el hipotálamo por vías nerviosas, influyendo en la producción y propagación de factores neuro-hormonales que actúan como intermediarios químicos. La composición química se conoce cada vez mejor y hasta es posible su síntesis en el laboratorio, así como el empleo en clínica de estas sustancias denominadas RH («releasing hormone»).

En 1971, Schally y Guillemin, utilizando extractos de cerebros de cerdos y ovejas, identificaron la RH-LH, que estimula específicamente la secreción hipofisaria de LH y que parece ser la misma RH que actúa sobre la secreción de FSH, aunque con diferente grado de actividad. Su mecanismo de acción queda, por ahora, en buena parte, por explicar [29].

El nivel de FSH está aumentado en la fase de crecimiento del folículo ovárico y activa la proliferación de las células del folículo ovárico, pero no induce la ovulación. Los estrógenos, en la fase de maduración folicular, aumentan progresivamente hasta alcanzar el máximo momento antes de la ovulación, coincidiendo paradójicamente con la disminución de FSH. A la vez aumenta el nivel de LH, y en el período ovulatorio se produce un aumento brusco, descarga ovulatoria de LH, que marca la etapa final de la maduración del folículo y determina su ruptura y la salida del óvulo.

Las hormonas del ovario son de dos tipos —estrógenos y progesterona— cuyas proporciones varían periódicamente a lo largo del ciclo menstrual. Durante algunos días, al principio y hacia el final, se produce una fuerte cantidad de estrógenos, principalmente estradiol, que pasa a la sangre circulante y actúa a distancia, a la vez que influye el aparato genital. Durante otros días del ciclo se produce, además, progesterona,

cuya acción genital completa los efectos producidos por los estrógenos.

Estas hormonas ováricas, a medida que se producen, van pasando a la sangre para actuar sobre los centros nerviosos del hipotálamo y, en consecuencia, sobre la hipófisis, frenando la formación de hormonas hipofisarias, con lo que se cierra un ciclo. En otras palabras, cuando la concentración de hormonas del ovario en la sangre alcanza cierto nivel, influye fuertemente sobre el sistema hipotalámico-hipófisis, con la característica de que ésta influencia es inhibidora y detiene la secreción hormonal de la hipófisis, disminuyendo en consecuencia la producción de hormonas ováricas. Así desaparece el efecto inhibidor sobre la hipófisis y de nuevo aumenta la producción de hormonas FSH y LH que estimulan el ovario [24].

Todo este conjunto de correlaciones neurohormonales —cuya integridad es necesaria para la normalidad— constituye un complicado mecanismo, de función esencial y decisiva en el ciclo genital femenino. Tanto que, cuando se altera en cualquier punto, fácilmente se producen efectos patológicos. Por una parte, el hipotálamo influye sobre la hipófisis y la hipófisis sobre el ovario; y por otra parte, el ovario influye sobre el hipotálamo y la hipófisis. Como consecuencia de estas acciones recíprocas facilitadoras o inhibidoras, continuamente se están produciendo efectos en uno y otro sentido, algo así como una serie de tanteos para mantener una determinada dirección en la actividad funcional [14].

Estas correlaciones neurohormonales constituyen mecanismos de autocontrol. Los mecanismos de autocontrol que participan en el ciclo sexual de la mujer son muy complejos, y en algunos aspectos muy desconocidos. Teniendo en cuenta los datos de la investigación clínica y experimental se admiten por lo menos ocho diferentes, pero probablemente su número es mayor. La explicación de algunos de estos mecanismos es imprecisa, pero otros tienen una significa-

ción funcional bien conocida[30]. En resumen, lo que se conoce acerca de las correlaciones neurohormonales hipotálamo-hipófisis-ovario sugiere múltiples aplicaciones de importancia clínica y de utilidad farmacológica y terapéutica. Además sobre todo el complejo sistema de acciones hormonales recíprocas se superponen los imponderables fenómenos psicofisiológicos, de los que comentaremos sólo los aspectos que se relacionan con el proceso de la ovulación.

3. *Ovulación refleja*

Las excitaciones sensoriales de origen genital pueden desencadenar la ovulación, fenómeno en el que no se suele pensar cuando sólo se atiende a los datos de exploración elemental, orientados a determinar la fecha de la apertura del folículo en la ovulación cíclica.

En trabajos anteriores nos hemos ocupado ya de este proceso que se conoce como ovulación refleja, incluyendo la bibliografía fundamental[15].

El proceso de la ovulación, como todos los cambios del aparto genital y las secreciones hormonales que se producen en las diversas fases del ciclo sexual femenino dependen, en último término, de influencias nerviosas neurohormonales[2, 5, 16].

El estudio de estos factores nerviosos en los procesos de la reproducción es relativamente fácil en animales de laboratorio, y, además se puede hacer de modo más directo que en el organismo humano. Así se han logrado muchos resultados que, en buena parte, correctamente se hacen extensivos a la fisiología humana normal y patológica. La ovulación se produce sólo como efecto secundario a las excitaciones desencadenadas por la cópula, en algunas especies, por ejemplo, en la coneja, que es un caso típico de ovulación por mecanismo reflejo. En otras especies —por ejemplo, la rata— lo característico es la ovulación es-

pontánea, que se produce periódicamente como resultado de un ritmo inherente al propio organismo. Estos organismos de ovulación espontánea, se utilizan mucho en el laboratorio, porque sus ciclos, aparte de las lógicas diferencias, son comparables a los ciclos de la mujer.

Se conocen datos experimentales con numerosas publicaciones sobre unas 40 especies de mamíferos, de las cuales, sólo en 6 la ovulación, al parecer, es espontánea, lo que no excluye la probabilidad de ovulaciones reflejas. En el resto de estas especies, la ovulación depende de la cópula por mecanismos reflejos. Estos resultados pueden verse resumidos en una tabla, junto con las correspondientes citas bibliográficas, en una monografía exhaustiva [21]. Lo interesante es que las diferencias entre unas y otras especies no son tan concluyentes como parecía, según se desprende de numerosos hechos experimentales. En hembras de ovulación cíclica es evidente la provocación de ovulaciones inesperadas bajo influencia de estímulos nerviosos sobreañadidos [1, 5, 8].

La influencia de los factores nerviosos en el ciclo femenino es de observación clínica corriente. Es hasta vulgarmente conocido que la duración del ciclo puede variar, incluso con algunas faltas menstruales, por influencias psicológicas, sobre todo de carácter emocional [4]. Y es sabido también, que por estas causas aparecen diversos trastornos. Junto a publicaciones clínicas ya antiguas, tenemos los resultados más actuales, obtenidos en la mujer por medio de determinaciones de hormonas con métodos analíticos precisos. En estos estudios se llega a la conclusión de que efectivamente hay influencias nerviosas, dependientes de descargas sensoriales aferentes en relación con la esfera genital, o de fenómenos emocionales más amplios, que fácilmente influyen sobre el mecanismo de control biológico de la ovulación, en un sentido o en otro, es decir, actuando como facilitadores o inhibidores de la ovulación. En investigaciones que venimos

realizando hace años, hemos tenido ocasión de comprobar repetidamente la interferencia de ovulaciones reflejas en el ciclo espontáneo de la rata, aun teniendo los animales en las condiciones más adecuadas para la regularidad de los ciclos espontáneos [14]. Otras investigaciones recientes demuestran el mismo hecho; Rodgers [32]. Esto bastaría para pensar que, si cuando la regularidad de los ciclos se procura mantener asegurada por las rigurosas condiciones experimentales, aparecen ovulaciones por efecto reflejo incontrolable, con más razón podrán aparecer en la mujer. La especie humana no va a ser una excepción, y lógicamente hemos de inclinarnos a reconocer que están en lo cierto los que piensan que no tiene sentido valorar el ciclo sexual en la mujer, sin contar con la ovulación refleja, y demuestran la alta probabilidad de que se produzca también en la mujer la ovulación inducida por el coito fuera de los días teóricos, es decir, no coincidiendo con el momento central del ciclo [5].

Al revisar trabajos en los que se llegaba a la conclusión de que en la mujer la ovulación se produce hacia la mitad del ciclo, llama la atención que, en general, no hacen referencia adecuada a la actividad sexual. Clark [5] comenta algunos trabajos clínicos que se consideran básicos en este sentido [10, 32]. Hace notar, acertadamente, que no bastan para establecer las correlaciones entre la actividad sexual de la mujer y el proceso de la ovulación, y por eso realmente no son decisivos y no tienen suficiente base para afirmar que la ovulación normal sea espontánea. Revisa después trabajos más directamente demostrativos de que la ovulación no siempre se produce en la parte media del ciclo, y de que hay casos en los que el óvulo pasa a la trompa en la fase final.

La actividad sexual durante los primeros días del ciclo menstrual, como ocurre cuando se trata de sortear el período teóricamente óptimo para la fecundación, puede tener tales características que acumule

una sobrecarga de excitaciones, capaz de producir ovulación refleja, anticipando la descarga de hormona ovulatoria con relación a lo previsto. En algún caso se ha comparado a lo descrito en casos de violación.

Estudios experimentales en animales —en primates— demuestran que cuando las hembras se mantienen aisladas del macho, en el 50 por 100 de los ciclos, no hay ovulación, aunque el curso del ciclo sea de aspecto enteramente normal. En la mujer, algunos datos de observación clínica sugieren que se produce algo muy parecido. En algunos trabajos se llega a la conclusión de que los datos de eliminaciones hormonales, con las técnicas de precisión que actualmente se van generalizando en estudios clínicos, indican que la ovulación hacia la mitad del ciclo es más frecuente cuando existe una correlación con excitantes genitales. Por eso, aun en los casos teóricamente normales, se piensa que la ovulación está facilitada por factores reflejos o, a veces, es enteramente una ovulación refleja[5].

4. *Ovulación refleja y embarazo*

En relación con el comienzo de un embarazo en condiciones enteramente normales hay que considerar dos aspectos: el conjunto de cambios neurohormonales que espontáneamente puede producir la ovulación, y, además, los factores nerviosos dependientes de excitantes sexuales. En la parte central del ciclo espontáneo se dan las condiciones más favorables para la liberación del óvulo, es decir, es entonces cuando corrientemente se produce la llamada descarga de hormona luteinizante —LH— que desencadena la ovulación. Esta descarga, a veces, puede ser cuantitativamente insuficiente, pero si entonces se superponen estímulos sexuales en los mismos días, la descarga de esta hormona puede aumentar en cantidad suficiente para provocar la ovulación. Aquí hay que valorar, ade-

más, otros complejos mecanismos psicofisiológicos, que interfieren en el ciclo, dependientes, en parte, de la regulación hormonal, aumentando la receptividad de la mujer, que facilitan al máximo la intensidad de las influencias nerviosas de origen genital que actúan sobre el hipotálamo.

El análisis detallado de la psicofisiología de la relación sexual conduce a una explicación del ciclo femenino en relación con el comienzo del embarazo, mucho más compleja de lo que hacen suponer algunas simplificaciones teóricas ampliamente divulgadas en la actualidad. Actuar según criterios que derivan de estos esquemas rudimentarios tiene consecuencias que no siempre se valoran debidamente; y ello es incomprensible, porque incluso libros de texto corrientes señalan los posibles riesgos de perturbación familiar, ocasionados por diversos motivos psicológicos, que derivan del desfase entre la conducta sexual y la situación biológica de la mujer.

5. *Contraceptivos y tratamientos hormonales incorrectos*

Es necesario puntualizar la significación de los términos y precisar su contenido biológico, concretando, en primer lugar, lo que se entiende por contraceptivo.

Los contraceptivos, o anticonceptivos, son los medios de evitar el embarazo. En términos generales, esta denominación comprende todos los procedimientos, cualquiera que sea su mecanismo de acción, utilizados con tal finalidad. Definirlos con esta amplitud, es lo corriente en la actualidad, y es lo lógico desde todos los puntos de vista.

Los diversos tipos de contraceptivos actúan por los más variados mecanismos de acción, pero todo contraceptivo está pensado para evitar el embarazo, y no para producir un efecto terapéutico. Pueden actuar de modo puramente mecánico, como el preservativo, o

producir un efecto químico sobre óvulos, espermatozoides, o sobre cualquier tejido del aparato genital y el sistema endocrino. En la práctica, de hecho, el mecanismo de acción es secundario. De ordinario se pasa de uno a otro simplemente por razones utilitarias; por ejemplo, en prevención de los efectos secundarios se deja el contraceptivo químico y se pasa al dispositivo intrauterino. En definitiva, siempre procurando el efecto contraceptivo con un mínimo de consecuencias patológicas. El estudio sistemático de los contraceptivos, analizando los mecanismos de acción, es importante desde el punto de vista médico. Lo que nos interesa es dejar claro que un contraceptivo, cualquiera que sea, nunca puede catalogarse como medicamento, según veremos más adelante.

En un sentido más teórico, quizá pudieran considerarse como contraceptivos sólo los medios de evitar la fecundación, tanto los que actúan sobre la ovulación como los que actúan sobre los espermatozoides. Admitir esta distinción, si realmente pudiese generalizar, sólo sería aceptable siempre que quedasen excluidos todos los medios de interrumpir el desarrollo embrionario, es decir, los abortivos. Pero téngase en cuenta que corrientemente con el término genérico contraceptivos se designan también todos los medios que actúan después de la fecundación, es decir, interrumpiendo el embarazo. Se incluyen entre los contraceptivos, por ejemplo, la llamada píldora de la mañana siguiente [9].

Por otra parte, hay una tendencia general a eludir el empleo del término abortivo al referirse a todos aquellos medios que actúan después de la fecundación. Esto es lo que ocurre muchas veces con algunos preparados de contraceptivos orales, que a efectos publicitarios se presentan como inhibidores de la ovulación, cuando en realidad en muchas ocasiones el efecto que producen es la interrupción del desarrollo embrionario impidiendo la implantación [23, 26, 28, 34].

Entendemos por medicamento un fármaco, o una fórmula, preparado con la finalidad de obtener un efecto terapéutico, es decir, mejorar o curar un proceso patológico, pero nunca puede considerarse como medicamento el que sirve precisamente para perturbar una función orgánica, como es siempre el caso de los contraceptivos orales. Con esto no tratamos de negar la posibilidad de su empleo terapéutico ocasionalmente, siempre que se den de modo que no se pueda producir el efecto contraceptivo —por ejemplo un caso de esterilidad, o en pacientes postmenopáusicas— sino de caracterizar objetivamente los contraceptivos. Y para mayor precisión, conviene advertir aquí que hay autores —sobre todo algunos que se llaman moralistas— obsesivamente empeñados en desterrar el término «contraceptivos orales», pero es ésta precisamente la denominación específica de origen y la que está tan ampliamente generalizada en la bibliografía internacional, que lo contrario resulta extraño.

Todo médico sabe que las posibilidades de la Farmacología actual para el empleo terapéutico de estrógenos y gestágenos son mucho más amplias de lo que a veces se desprende de catálogos comerciales polarizados. Esto hace necesario analizar, con sentido crítico, los efectos reales, y conocer los estrógenos y gestágenos que verdaderamente se pueden emplear con autonomía y sin sujeción a las pautas dirigidas al efecto contraceptivo. Estas posibilidades de prescripción terapéutica suelen ser sorprendentemente olvidadas cuando precisamente estos fármacos, en preparados farmacéuticos que no son la «píldora», son ampliamente manejables para obtener efectos terapéuticos en enfermedades ginecológicas, en determinados síndromes endocrinos, etc.

Las hormonas más empleadas en ginecología con fines terapéuticos son: estrógenos, progesterona, algunas veces andrógenos, y también la hormona foliculoestimulante (FSH), luteoestimulante (LH) y gonadotrofina coriónica (HCG).

La terapéutica de los trastornos funcionales en la mujer ha conseguido, en los últimos años, resultados espectaculares, gracias a la eficacia de los estrógenos y gestágenos de síntesis.

Estos fármacos, que se encuentran en preparados farmacéuticos diversos, de las distintas casas comerciales, ofrecen muchas facilidades de uso terapéutico, permitiendo adaptar la dosificación a las condiciones de cada enferma y a las peculiaridades clínicas de cada caso.

Todo tratamiento hormonal ha de ir siempre precedido de un estudio clínico adecuado. Sin embargo, con frecuencia asistimos a enfermas que hacen tratamientos hormonales ginecológicos que no son precedidos del imprescindible estudio funcional, limitándose a tratar sólo el síntoma (amenorrea, oligomenorrea, metrorragia, etc.).

La anamnesis, junto con la exploración clínica, la citología vaginal funcional, el estudio del moco cervical y del endometrio, así como las determinaciones hormonales, son hoy la base obligada del diagnóstico de los trastornos funcionales en ginecología. Y, a su vez, éste diagnóstico es la base en que ha de apoyarse el tratamiento hormonal, pues síntomas aparentemente iguales pueden obedecer a mecanismos etiológicos muy diferentes. Por ejemplo, una amenorrea secundaria puede ser debida a un trastorno primitivamente ovárico —hiper o hipofuncional— o consecuencia de alteraciones a nivel hipotálamo-hipófisis. Es obvio que el tratamiento, para ser eficaz, en las distintas situaciones que determinen la aparición de una amenorrea secundaria, ha de ser diferente para que los resultados obtenidos sean eficaces y no simplemente mejorías aparentes.

Con el mismo criterio se han de enjuiciar los demás síntomas ginecológicos. Trastornos funcionales muy parecidos, pero determinados por alteraciones muy dispares, son hechos clínicos de observación dia-

ria en la consulta de ginecología, y el especialista ha de estar familiarizado con ellos.

Estrógenos. Se usan mucho en ginecología. En el organismo femenino se encuentran tres estrógenos (estradiol, estrona y estriol); junto con éstos existen otros estrógenos obtenidos sintéticamente en el laboratorio, y que son muy eficaces, como el etinilestradiol y el mestranol.

La terapéutica con estrógenos puede hacerse por vía oral fundamentalmente con etinilestradiol, mestranol o estriol; por vía parental a base de preparados de depósito como el benzoato de estradiol y el valerianato de estradiol. Asimismo los estrógenos pueden aplicarse en forma de cremas.

En la práctica se asocian con gran frecuencia a los gestágenos, en dosis y pautas de aplicación que, como decimos anteriormente, ha de adecuarse a cada paciente.

Gestágenos. La progesterona es la hormona natural que se produce fundamentalmente en el cuerpo amarillo; en la corteza suprarrenal también se produce como producto intermediario en la síntesis hormonal de esta glándula. La progesterona natural no es activa por vía oral; de ahí que la industria farmacéutica se haya dedicado a la síntesis de productos de acción gestagénica activos por vía oral, y así, en la actualidad se dispone de una amplia serie de gestágenos muy eficaces: caproato de 17 hidroxiprogesterona (preparado depot), acetato de noretisterona, nergestrel, acetato de medroxiprogesterona, acetato de clormadinona, etc.

La administración de gestágenos suele hacerse corrientemente por vía oral, aunque algunos son eficaces en forma de preparados de depósito. Se asocian, como decimos más arriba, frecuentemente a los estrógenos.

Otros esteroides en ginecología. Los andrógenos, los mineralocorticoides y glucocorticoides son hormo-

nas que, aunque menos usados en ginecología que los estrógenos y gestágenos, tienen indicaciones a veces eficaces en trastornos genitales, sobre todo cuando estos trastornos se asocian a alteraciones hormonales de otras glándulas.

Hormonas proteicas más usadas en ginecología. Los preparados hormonales estudiados anteriormente son todos ellos esteroides. La FSH, LH y HCG son, por el contrario, hormonas proteicas y son solubles en agua. Su peso molecular oscila alrededor de 40.000, y tienen hidratos de carbono; de ahí que sea más correcto hablar de glucoproteínas.

Los factores de liberación hipotalámicos son polipéptidos más sencillos (decapéptidos), con un peso molecular de 1.000 a 3.000.

Estas hormonas tienen como característica común el que resulta difícil en la práctica valorar su acción, siendo frecuentes las sobreestimulaciones ováricas, con la producción de quistes. Para evitarlo es necesaria una selección adecuada de las enfermas susceptibles de ser tratadas con estos preparados y hacer un control estricto de los efectos terapéuticos.

Después de lo expuesto anteriormente, se puede afirmar que los contraceptivos hormonales no son medicamentosos, y que ha de diferenciarse claramente lo que es el empleo de hormonas femeninas con fines terapéuticos y en dosis adecuadas a cada caso, y la administración de estrógenos y gestágenos en dosis y pautas fijas con fines contraceptivos, alterando un proceso biológico como es el ciclo genital femenino [12, 23, 25, 27].

6. *Aspectos fundamentales de psicofisiología sexual femenina*

Un aspecto importante de la psicofisiología sexual femenina es la influencia de los factores psíquicos

que influyen en el proceso de la ovulación, como hemos visto en líneas anteriores.

Otro aspecto es la correlación entre probabilidad de embarazo y normalidad psíquica.

El psiquismo de la mujer en el matrimonio normal, es decir, cuando la relación sexual se mantiene, por lo menos implícitamente, relacionada con los hijos, es bien diferente de la situación psicológica que se desarrolla cuando los anticonceptivos aseguran que no habrá hijos. Entonces todo cambia, y el predominio de la apetencia por la satisfacción provocada por la excitación sensorial puede llegar a convertirse en un factor causal de enfermedad psíquica. La existencia de trastornos psíquicos en relación etiológica con el uso de contraceptivos en el matrimonio es de experiencia clínica indudable.

Por otra parte, las manifestaciones psiquíatricas que puedan aparecer en relación con una conducta sexual anómala o simplemente exacerbada, cualquiera que sea el contraceptivo que se utilice, no se han de confundir con las que dependen de la acción biológica específica de los contraceptivos orales. Este mecanismo tampoco se puede descartar, y se ha estudiado mucho, aunque sea más o menos discutible en cada caso concreto [6, 7].

Para algunos autores es un hecho que los síntomas de depresión que presentan algunas mujeres están en relación directa con contraceptivos orales, sobre todo cuando ya antes presentaban trastornos premenstruales. Hay fundamentos bioquímicos para explicar esta correlación. Se sabe que el trastorno del metabolismo de un aminoácido —el triptófano— tiene relación causal con determinados síntomas neuropsíquicos. Y precisamente la administración repetida de estrógenos, a dosis bajas, o a dosis altas intermitentes, pueden modificar el metabolismo del triptófano, desencadenando así estados de depresión, alteraciones del sueño, situaciones de sobreexcitación o hiperactividad, etcétera.

Al tratar de los problemas psíquicos, nos encontramos, una vez más, con la dificultad de delimitar los efectos de aborto y contraceptivos. El estudio de la casuística revela que para algunos autores los contraceptivos a veces tienen repercusiones psicológicas graves, y para otros el aborto no es frecuente que ejerza efecto psíquico. Todo esto se debe a que se realiza un análisis insuficiente de los casos sin tener en cuenta todos los factores posibles, lo cual fácilmente conduce a conclusiones que no representan la realidad. La superficialidad de enfoque puede venir determinada por la tendencia a formular conclusiones prefijadas, lo cual es especialmente apreciable en publicaciones sobre aborto, pero difiere poco de lo que es patente en numerosos trabajos sobre contraceptivos. La verdad es que en muchas ocasiones en las que se afirma que no existen tales trastornos, cuando el análisis se hace con más objetividad, se revela una multitud de conductas o actuaciones, tanto en la vida familiar como en la vida social, en las que se refleja una desviación psicológica. Por otra parte, hay trabajos en cuyo análisis el lector que conoce la materia llega a conclusiones diferentes que el autor. Finalmente, para estudiar las consecuencias psicológicas, hay que tener en cuenta que no se pueden separar de todas esas situaciones íntimamente ligadas al aborto y los contraceptivos, como son los cambios en las ideas y las reacciones personales en relación con la conducta sexual, el matrimonio, el miedo a los hijos, etc., cuyo estudio requiere un planteamiento más profundo de lo que muchas veces es la base del diagnóstico psiquiátrico [3, 31, 35].

Cuando se estudian los fenómenos de erotización y condicionamiento sexual en el matrimonio, se comprende que existe una dependencia de los contraceptivos, que se puede llamar así por analogía con la dependencia de las drogas, que viene a romper el conjunto de los componentes psicofisiológicos de la

vida sexual en el matrimonio, cuya integridad es factor importante de normalidad de la vida psíquica [33].

A la complejidad de los problemas psíquicos se suman las consecuencias de los cambios hormonales, fisiológicos o patológicos, y, sobre todo, los efectos farmacológicos. Por ejemplo, los contraceptivos orales pueden producir, según su composición y las características biológicas de la mujer, efectos de frigidez o erotismo. La probabilidad de que se produzcan estas consecuencias, de un tipo o de otro, implica una probabilidad de desencadenar estados psíquicos de carácter anormal. Pero, aparte del efecto farmacológico directo, el contraceptivo, cualquiera que sea, en lo que tiene de seguridad de evitar el embarazo, se convierte en un factor de condicionamiento sexual [10, 11, 17, 18, 19, 20].

En la motivación humana al nivel de psiquismo superior, el acto sexual se relaciona directamente con la reproducción y con el origen de la vida de un nuevo ser humano. Así se establece una relación de dependencia entre la actividad sexual y su finalidad propia —aun cuando no llegue a ser del todo consciente— y así la conducta resulta sometida a unas motivaciones que superan lo orgánico y visceral. Pero cuando se borra esta noción, como ocurre por la habituación a los contraceptivos, y se tiene en todo momento la garantía de evitación del embarazo, al reducir lo sexual al plano sensorial propio de la función genital, se establece de hecho una desintegración de los niveles de la persona humana. Esta situación podrá tener o no manifestaciones clínicas, según el juego de otros diversos factores, pero lo innegable es que la vida de la persona queda a un nivel simplemente animal.

Bibliografía

1. Adler, N. A., *Emotional Responses of Women Following Therapeutic Abortion.* Amer. J. Orthopsychiat., 45, 446, 1975.

2. Aron, C.; Arch, G., y Ross, J., *Triggering of Ovulation by Coitus in the Rat.* Int. Rev. Cytol., 201, 139, 1966.
3. Blaser, A., y Hodel, J., *Psychodiagnostic aspects of the indication for abortion.* Schweiz. Med. Wochenschr., 105 (14), 436, 1975.
4 Bardwick, J. M., y Behrmann, S. J., *Investigation into the Effects o Anxiety, Sexual Arousal, and Menstrual Cycle Phase on Uterine Contractions.* Psychosomat. Med., 20, 468, 1967.
5. Clark, J. H., y Zarrow, M. X., *Influence o Copulation on Time of Ovulation in Women.* Amer. J. Obstet. Gynecol. 109, 1083, 1971.
6. D'Angelo, A. C., *Psychological Effects of Pregnancy and Contraception.* J. Amer. Pharm. Assoc., NS-14, 667, 1974.
7. Editorial, *Psychological Factors in Contraceptive Fallure and Abortion Request.* Med. J. Australia, 1 (26), 800, 1975.
8. Harrington, F. E.; Eggert, R.; Wilbur, R., y Lindenhermer, W., *Effect of Coitus on Chlorpromazine Inhibition of Ovulation in the Rat.* Endocrinology, 79, 1130, 1966.
9. Hellman, L. M., *Fertility Control at a Crossroad,* en «Ninetyeigh Annual Meeting of the American Ginecological Society». Amer. J. Obstet. Gynecol., 123, 331, 1975.
10. Hertig, A. T., *The Overall Problem in Man,* en «Comparative Aspects of Reproductive Failure», pp. 11-21. An International Conference ar Dartmouth Medical School, Hannover, 1966. Editado por K. Benirchke. Springer-Verlag, 1967.
11. Hervada, J., *Diálogos sobre el amor y el matrimonio.* EUNSA, Pamplona, 1974.
12. Jiménez Vargas, J., *Medicina y anticonceptivos.* La Voz de España, 14 de septiembre de 1967.
13. Jiménez Vargas, J., *El origen de la vida.* Ed. Mundo del Trabajo, Madrid, 1967.
14. Jiménez Vargas, J.; Tejera, V., y González Barón, S., *Efectos de la anfetamina y la reserpina sobre la reproducción en la rata.* Rev. Med. Univ. Navarra, 14, 123, 1970.
15. Jiménez Vargas, J., *Ovulación refleja.* Rev. Med. Univ. Navarra, 15, 325, 1971.
16. Jiménez Vargas, J., *Control biológico de la ovulación.* Nuestro Tiempo, 205-206, 51, 1971.
17. Jiménez Vargas, J., y López García, G., *El aborto como problema de Educación Médica.* Rev. Med. Univ. Navarra, 17, 255, 1973.
18. Jiménez Vargas, J., y López García, G., *Aborto y contraceptivos.* EUNSA, Pamplona, 1973.

19. Jiménez Vargas, J., *Contraceptivos*. Persona y Derecho, 1, 375-402, 1974.
20. Jiménez Vargas, J., *El tema de la población mundial en las publicaciones médicas*. Nuestro Tiempo, 217, 61, 1975.
21. Jöchle, W., *Die physiologische Rolle des Progesterons im Wirbeltierreich*. Tandbuch exp. Pharmacol., tomo 22 (Die Gestagene, 2.ª parte, edit. por K. Junkmann), 606-607, 1969.
22. Jordana, R., y Herrera, R., *Reproducción sexual en animales*. Persona y Derecho, vol. 1: 409, 1974.
23. López García, G., *Aborto*. Nuestro Tiempo, 205-206, 63, 1971.
24. López García, G., *Control biológico del ciclo ovárico*. Rev. Med. Univ. Navarra, 15, 53, 1971.
25. López García, G., *Conferencia sobre contraceptivos orales,* en el Colegio Oficial de Médicos, Murcia, mayo 1973.
26. López García, G., y Jiménez Vargas, J., *L'avortment therapeutique*. Congrès Européen sur la Respect de la Vie Humaine. Amsterdam, mayo 1974.
27. López García, G., *Contraceptivos*. Nuestro Tiempo, 229-230, 1973.
28. López García, G., *El aborto. Análisis crítico de la situación actual*. Persona y Derecho, 2, 321-334, 1975.
29. McCann, S. M., *Neurohormonal Correlates of Ovulation*. Fed. Proc., 29, 1888, 1970.
30. McCann, S. M., y Ojeda, S. R., *Synaptic Transmitters Involved in the Release of Hypothalamic Relesasing and Inhibiting Hormones*. Rev. Neuroscience, 2, 91, 1976.
31. Niswander, K. R.; Singer, J., y Singer, M., *Psychological Reaction to Therapeutic Abortion*. Amer. J. Obstet. Gynecol., 114, 29, 1972.
32. Rodgers, Ch. H., *Influence of Copulation on Ovulation in the Cycling Rat*. Endocrinology, 88, 443, 1971.
33. Torelló, J. B., *Psicología abierta*. Rialp, Madrid, 1972.
34. Willke, J. C., *Manual sobre el aborto*. Temas N. T. EUNSA, Pamplona, 1975.
35. Winn, H., *Anticoncepcionales,* en «Clínicas Obstétricas y Ginecológicas», p. 708. Interamericana, septiembre 1970.

II.

Psicofisiología y sentido de la sexualidad humana. Estudio psicológico

A. Polaino-Lorente

La sexualidad humana viene estudiándose en las últimas décadas desde la óptica de la etología. Se argumenta —para hacer legítima la aproximación— que desde allí podemos obtener nuevas luces que harían un extraordinario servicio a la hora de dilucidar qué aspectos homólogos y/o diferenciales caracterizan a estas capacidades en unas y otras especies.

Obviamente el nuevo punto de vista puede contribuir —y de hecho viene contribuyendo no en pequeña medida— a la solución del problema; pero en ocasiones su contribución ha supuesto un flaco servicio al esclarecimiento. Más bien habría que afirmar que ha desempeñado un importante papel al servicio de la opacidad e instransparencia de la condición sexual en la especie humana.

A continuación me propongo examinar algunas de estas cuestiones tomando como base los estudios de biología comparada.

En la mayor parte de los animales, la ontogenia del comportamiento madura mucho antes, por lo general, que en la especie humana. Puede afirmarse que la puesta a punto de los patrones fijos de conducta en muchas especies animales, están ya presentes desde el momento del nacimiento.

Este acabamiento prematuro de ciertas estructuras neurofisiológicas, restará posibilidades en relación con las capacidades de remodelaje ejercidas desde los fac-

tores adaptativos del entorno. También el entorno suele ser en el animal menos rico y variado que en el hombre, limitando, en consecuencia el polimorfismo espectral de la conducta, tan variado, por otra parte, en el caso de la especie humana.

Tal perfeccionamiento de la embriología animal, que apenas sí descuida algo a la acción de los factores extraembrionarios, exige paralelamente una importante pérdida de libertad.

En el hombre, al ser el animal más inacabado en el momento de su nacimiento —menos predeterminado biológicamente— es mucho más maleable en su comportamiento futuro. Como la cera virgen, su conducta, tiene una gran diversidad de opciones configurativas y, en consecuencia, la variabilidad de alternativas —de grados de libertad, en definitiva— entre las que puede optar, resulta extraordinariamente amplificada.

Puede sostenerse, pues, que mientras las especies animales realizan unas adaptaciones ontogenéticas prematuras (*cainogénesis*), o mejor dicho, que vienen equipados con estos programas predeterminados desde antes de su llegada al mundo, en la especie humana sucede lo contrario.

De ahí la grandeza del hombre y también su indigencia, pues al estar más inacabado puede sufrir alteraciones muy diversas; incluso aquellas derivadas de sus elecciones erróneas, y que tal vez empujen a su conducta a marchar por algún sendero más bien patológico.

En cualquier caso, por todas estas razones considero que los estudios de antropología están justificados. Si el desarrollo embriológico humano se hiciese tan acabado como en el animal, la antropología no tendría sentido pues vendría a superponerse y hasta hacerse coincidente con el de la etología, a la vez que el hombre perdería la condición inalienable de la perfectibilidad de su ser.

Me he decidido a emplear el término de *antropobiología* mejor que el de *antropología* por dos dife-

rentes razones. En primer lugar, porque la antropología se ha transformado en la actualidad en un conjunto caleidoscópico de verdades a medias extraídas de disciplinas muy distintas, que no siempre alcanzan la virtud de solapar unas con otras haciéndolas de este modo convergentes en una síntesis unitaria y superior que las aglutina. Decir hoy antropología, es casi no decir nada. Casi se hace obligatorio acompañar dicho sustantivo con un apellido que le adjetive. Tantas amenazas de inflación tiene este término que casi se da la paradoja de que el adjetivo acompañante caracteriza la realidad sustantiva que le da peso y fundamento. Por eso he preferido el término de antropobiología. Y otra razón más: en la antropología de la sexualidad de que estoy tratando, me he fundamentado en las bases biológicas que de algún modo —sólo en un cierto sentido— son compartidas simultáneamente por el animal.

Esclarecido ya el porqué de la antropobiología, dediquemos ahora algunas de estas palabras introductorias acerca del sentido de la sexualidad.

La búsqueda de un sentido a la sexualidad humana la entiendo también como algo obligatorio. Como el lector podrá comprobar más adelante, las consideraciones estrictamente biológicas de estas cuestiones, además de ser irrenunciables, son al mismo tiempo insuficientes a la hora de encontrarles una explicación que sea convincente. La etología al llegar a este punto reconoce su incapacidad [1]: Acontece en el hombre que lo biológico rebasándose a sí mismo se torna transbiológico, e hinca sus raíces allá en el misterio; de ahí la forzosidad de invitación que no podemos rehusar y que nos obliga a tratar de esclarecerlo.

Como tendremos ocasión de demostrar, el «interés instintivo innato» de que hablan los etólogos no está

[1] EIBL-EIBESFELDT, I., *Etología. Introducción al estudio comparado del comportamiento.* Omega. Barcelona, 1974, paginas 230-258.

desarticulado, en el caso del hombre, de la racionalidad. Su «ceguera» en el animal, su determinación, viene a reasegurar el ejercicio y la operatividad unidireccional a la que propenden de un modo natural. Pero en el hombre este interés conductual opera de muy diferente forma.

En primer lugar, porque ese interés no es sinónimo de una directividad necesariamente programada hasta sus últimas consecuencias. La intencionalidad acompañante y las anteriores experiencias dibujan un nuevo horizonte, en el que el desplegamiento de la conducta generativa humana es completamente diferente.

De otra parte, la plasticidad y la variabilidad de esta conducta en el hombre, tampoco quedan explicadas de un modo satisfactorio por sólo los factores neurofisiológicos y hormonales, por muy complejos que éstos sean. El grado de complejidad creciente de las diferencias entre la especie humana y la animal tiene aquí una significación más próxima a lo cualitativo que a lo estrictamente cuantitativo. Además, esta capacidad es educable en el hombre, lo que viene a complicar todavía más los ya numerosos factores intervinientes a los que recurrimos cuando tratamos de hacerla explicable.

La conducta generativa humana traspasa las meras condiciones estructurales y fisiológicas, necesitando para su explicación el concurso de otras variables —familiares, culturales, sociales, etc.—, gracias a las que dicha capacidad se nos puede hacer comprensible.

Desconocer o pretender ignorar el sentido al que se ordena la sexualidad humana supone la instalación en el reduccionismo explicativo de la fisiología; un punto de vista que será todo lo positivo que se quiera, pero que en modo alguno es omniabarcante de la abundante riqueza que palpita soterrada en este misterio.

La pretensión de nivelar los instintos humanos y animales sólo puede ser fundamentada en criterios dudosos, ambiguos e indemostrados; criterios que si

se aceptan como verídicos, no sólo logran degradar al hombre, sino que, al mismo tiempo, contribuyen a hacer incomprensible a la misma realidad animal. Y es que algunos de estos criterios tienen su origen en meras interpretaciones subjetivistas, que subrepticiamente logran interponerse entre el experimentador y la realidad. En algunos casos se ha llegado a tratar de entender —y aun a justificar— la conducta animal, según el conocimiento que de la conducta humana, a este respecto, se tiene. Para ello reviste, en una primera fase, el comportamiento animal de simbolismos humanos (fase de interpretación zoosimbólica).

Más tarde se traducen estos símbolos desde el conocimiento que tenemos de su modo de operar en la conducta humana (fase de descodificación-traducción antropológica). Por último, se establece una nivelación simbólica (tercera fase) entre ambas semánticas: se ha obtenido en apariencia el igualitarismo que se pretendía, y del que se partió apriorísticamente en el origen.

En otras ocasiones el proceso acontece de un modo inverso. Se observa la conducta humana (punto de partida), desnudándola de todo sentido e intencionalidad (reduccionismo positivista a meros *datos*), para luego trasladar estos datos —so pretexto de encontrarles un sentido— a las coordenadas zoológicas en las que se situó previamente el investigador.

En uno y otro caso se realiza una extrapolación no autorizada científicamente, y, por consiguiente, ilegítima.

La instintividad humana es cualitativamente diferente a la del animal, como intentaré probar en las líneas que siguen, y esto a pesar de que las apariencias y los torcidos intereses de algunos las presenten como similares. Ni siquiera las estructuras neurofisiológicas posibilitadoras de esas respectivas conductas tienen este carácter de similitud. En realidad, tampoco es menos cierto que la conducta humana puede ser reducida a un subproducto de dichas estructuras.

A continuación me propongo pasar revista, muy brevemente, a los factores biológicos intervinientes en la conducta sexual de unas y otras especies, para desde allí examinar los aspectos diferenciales desde los que se hace imposible continuar sosteniendo el término de instinto, al menos con la idéntica y omniabarcante significación hasta ahora empleada para unos y otros.

Se trata de bucear en la biología comparada para desde allí poder matizar ciertos aspectos específicos, diferenciales y antropológicos. El orden seguido en el procedimiento es ascendente de abajo a arriba, de la biología a la psicología, de las ciencias experimentales a las especulativas, mientras serena y decididamente se evita la caída en cualquiera de los modos adscritos al mentalismo o al biologismo mecanicista.

1. *En torno al concepto de instinto sexual. Diferencias entre la sexualidad animal y la humana*

El concepto instinto sexual es acaso uno de los términos sobre el que más tinta se ha vertido —no siempre acertadamente— en el moderno campo de las ciencias del hombre. Para su esclarecimiento es necesario penetrar con anterioridad en el complejo haz de significaciones de la voz instinto.

El polisemantismo encerrado en dicha voz, ha obligado a una multitud de autores a adentrarse por entre los tortuosos caminos de las distinciones filológicas. Aunque sólo sea a título de introducir al lector en este arabesco del lenguaje veamos algunas de estas filigranas. En la lengua alemana se usan dos términos en apariencia afines, pero muy diversos entre sí, si nos atenemos a las realidades a que se refieren. Se ha reservado el concepto de pulsión (*Trieb*) para designar a aquellas necesidades de carácter fisiológico que tienden a ser satisfechas, mientras que el empleo de instinto (*Instinkt*) se recorta a la designación de la

realización de determinados actos, correspondiente a ciertas pulsiones, que sin ser de suyo conocidas, se realizan de espaldas a todo aprendizaje, que están presentes en el ser desde su nacimiento, inmersos en ciertas estructuras configurativas y unidireccionalmente determinados. Según esto, el concepto de pulsión, se correspondería más con el término inglés *trend*, término que el uso ha sancionado para designar aquella «condición que surge en el organismo basada en la privación o en el estímulo que comprende las necesidades de los tejidos, las condiciones hormonales y los estímulos específicos internos o externos (...), y que en sentido amplio designa cualquier motivo» [2].

En la primitiva doctrina de los instintos, se partió del modelo de la necesidad. Instinto en aquél contexto, designó la tendencia o inclinación derivada de un modo inmediato de las necesidades esenciales del animal. Luego la neurofisiología lo traduciría como una simple «conducta refleja motivada», lo que expresado según el lenguaje conductista se transformaría más tarde en algo tan vago como los «patrones internos que predisponen a actuar naturalmente según determinadas direcciones».

Los conceptos se han ido multiplicando en la misma medida que sus autores alza primaban aquél o éste contenido. Con frecuencia hoy podemos leer en la literatura especializada términos —que pasan como sinónimos— como «necesidad vital», «tendencia natural», «impulso específico», «conducta refleja», «impulsos», «inclinación», etc. En otras ocasiones se emplean términos procedentes de épocas más tradicionales. En el caso de los conceptos de «apetitos», «capacidades» o «facultades».

Desde el punto de vista doctrinal, la teoría de los instintos ha pasado por muy distintas hipótesis, algunas de ellas ostensiblemente irreconciliables. William

[2] HILGARD, E. R., *Introducción a la Psicología,* Madrid, Morata, 1966.

James [3], puede decirse que fue uno de los primeros en formular una hipótesis de los instintos desde el horizonte de la fisiología. El instinto, es aquella «facultad de actuar de manera que se alcancen ciertos *fines, sin tener previsión de éstos* y *sin una educación anticipada acerca de la acción correspondiente* (...) Los instintos son los *correlatos funcionales* de la estructura. A cada órgano, acompaña casi siempre, cabría decir, una *aptitud innata* para su uso (...) Las acciones que llamamos instintivas se conforman todas según el *tipo general del* reflejo; son *provocadas por determinados estímulos* sensoriales que se ponen en contacto con el cuerpo del animal, o que se encuentran a cierta distancia en su medio» [4].

Cuatro años más tarde, otro autor —Lloyd Morgan— haciéndose eco de las hipótesis de James, y de los supuestos del darwinismo, publicaba su libro de psicología comparada, en el que propugnaba otra definición de instinto. El comportamiento instintivo es «el que comprende esos grupos complejos de actos coordinados que, *aun cuando contribuyen a la experiencia, al ocurrir por primera vez, no están determinados por la experiencia individual*: son *adaptativos* y tienden al *bienestar* del individuo y a *la conservación de la especie*; resultan de la cooperación de *estímulos internos y externos*; son *practicados de manera similar por todos los miembros de un determinado y más o menos restringido grupo de animales*; pero están sujetos a variación y a la subsiguiente modificación bajo la guía de la experiencia individual» [5].

Unos años más tarde, Hobhouse, continuando las tesis del autor anterior, amplía extraordinariamente el concepto de los instintos. Las principales discrepan-

[3] JAMES, W., *Principles of Psychology,* MacMillan, 1890.
[4] *Ibidem.* El subrayado del texto es nuestro. También en las citas que aparezcan a continuación, y a las que posteriormente nos referiremos.
[5] MORGAN, C. Lloyd, *Introduction to Comparattive Psychology,* Londres, 1894.

cias sostenidas en relación a las hipótesis de Morgan, pueden resumirse así: «que el instinto *no siempre es perfecto* en su funcionamiento; que no procede según un *modelo inmutable*; que a menudo está *incompleto al nacer*, y exige un *desarrollo*; y que *entre los animales superiores está de tal manera entretejido con la inteligencia que se hace extraordinariamente difícil separar ambos factores*»[6].

En este breve repaso histórico, es con toda seguridad McDougall, el autor que más se aproximó —también el que probablemente contribuyó más intensamente— a las actuales teorías acerca de la instintividad.

El instinto —escribe en 1948—, «es una *disposición psicofísica heredada o innata* que determina a su poseedor a *percibir y a prestar atención* a objetos de una cierta clase, a experimentar una *excitación emocional* de una calidad peculiar al percibir tales objetos y a obrar respecto a ellos de una manera particular, o por lo menos, a experimentar el impulso de tal acción (...) El instinto es *una concepción general a la que nos vemos conducidos en nuestros esfuerzos por interpretar, mediante un principio común, las diversas formas de actividad no aprendidas desplegadas por el hombre y los animales*»[7].

Ronald Fletcher, que ha consagrado un libro —considerado clásico— sobre estos problemas, resume en los siguientes apartados las aportaciones de McDougall sobre los instintos: «a) Es heredado, y *no* aprendido. b) Es común a todos los miembros de una especie (podríamos agregar «del mismo sexo»). c) Persiste durante todo el transcurso de la vida del individuo. d) Implica una cierta tensión o disposición interior, que tiene una base fisiológica pero que se experimenta también como una tensión. e) Implica una percepción

[6] HOBHOUSE, L. T., *Developmen and Purpose,* Londres, 1927.

[7] McDOUGALL, W., *An introduction to Social Psychology,* Methuen, 1948.

particular que de alguna manera es apropiada o significativa respecto a esta tensión y que orienta la atención al particular objeto percibido. f) Implica una particular excitación emocional relativa a este objeto percibido. g) Implica un impulso sentido a actuar de una particular manera en relación con este objeto percibido. h) Muy probablemente conduce a la ejecución de una acción particular apropiada» [8].

Hasta aquí las principales teorías acerca de los instintos, tal y como han llegado hasta nosotros. Entiéndase que sólo se han expuesto algunas de las más conocidas, y que esta selección se ha hecho ateniéndose al enfoque neurobiológico clásico. La ausencia de las hipótesis conductistas —que aquí en absoluto aparecen— ha sido buscada de propósito, dada su adscripción a otro sector de la psicología mucho más reciente, cuya exposición excede ampliamente el espacio y la extensión de que disponemos. Lo mismo acontece con las hipótesis psicoanalíticas de las que, sin embargo, nos ocuparemos más adelante al tratar de la personalidad y sus relaciones con los instintos.

Puede afirmarse que en la primitiva doctrina de los instintos, éstos se entendieron como un modo similar a todos los miembros de una especie (aquí entraría también la especie humana), perseguidora de un cierto fin, y que siempre eran llevados a cabo de idéntica forma, sin modificarse ésta ni por la experiencia ni por el aprendizaje.

De este modo, las diferencias entre la instintividad humana y animal serían sólo diferencias minimizadas interespecies y no diferencias cualitativas intraespecie, es decir, personales.

No obstante, el estudio atento de la sexualidad animal y humana, cuando se hace de un modo comparativo entre los elementos, previamente atomizados, que intervienen en ellas, señala una extraordinaria diferenciación. Veamos algunas de estas diferencias.

[8] FLETCHER, R., *El instinto en el hombre,* Paidós, 1962.

A. *Diferencias neurobiológicas*

a) *Hormonales.* En los animales mamíferos, el ciclo vital sexual está regulado por las hormonas gonadotrópicas de la adenohipófisis [9], que en el macho estimulan la secreción de andrógenos y la producción de espermios, y en las hembras, la secreción de estrógenos y el desarrollo de los ovarios. Los ciclos estacionarios coinciden con los ciclos vitales en muchas especies. Es el caso, por ejemplo, del ciervo, de la marta, del perro y de ciertos pájaros. Tal coincidencia está fundamentada sobre la regulación hormonal, que como demostraron, entre otros, Kirkpatrick y Leopald [10] y Farner [11], dependen a su vez de condiciones externas, muy concretas, como la luz y la temperatura.

En muchas de estas especies, el ciclo hormonal y el menstrual se corresponden. Pero hay otras especies animales —el gato y el conejo, por ejemplo— en que los mecanismos precisos para que la reproducción se produzca están fijados todavía con mayor exactitud. En estos casos, la ovulación no se produce sino una vez que se ha producido la cópula. Como consecuencia de ésta, se libera una descarga de hormona luteinizante (LH) en el lóbulo anterior de la hipófisis, que pone en marcha todo el proceso de la ovulación. He aquí un modo de determinismo hormonal llevado a su cota más alta.

La especie humana no tiene un sistema hormonal tan estrictamente determinado en su funcionamiento.

[9] BEACH, F. A., *Hormones and behavior,* New York, Grune & Stratton, 1946, pp. 390-393.

[10] KIRKPATRICK, C. M., y LEOPALD, A. C., «Photoperiodicity in animals: The role of darkness», *Science* 117, 1953, páginas 389-391.

[11] FARNER, D. S., y cols., «The roles of darkness and light in the activation of avian gonads», *Science* 118, 1961, pp. 351-352; «Comparative physiology: Photo periodicity», *Annu. Rev. Physiol.* 23, 1961, pp. 71-96.

Su margen de indeterminación es cubierto precisamente por la libertad.

La dependencia instintiva de los ciclos biológicos se acentúa todavía más en otras especies, como las ratas hembras, en las que su receptividad para la cópula es brevísima —unas seis horas—, coincidiendo con el período de máxima producción estrogénica por el óvulo. Algo parecido acontece en la conducta de los monos y los chimpancés. El hombre, por el contrario, ha sido dispensado en buena parte de estas servidumbres, pudiendo manifestarse con una relativa independencia de los ciclos fisiológicos.

Por otra parte, la dependencia establecida entre los estímulos físicos ambientales y la conducta reproductiva en las especies animales ha recibido suficiente confirmación en numerosas investigaciones [12]. Por el contrario, también en este punto la especie humana goza de independencia.

b) *Nerviosas.* La conducta reproductora a la que tiende la actividad sexual animal puede considerarse como la resultante de un encuentro entre los estímulos sensoriales intercambiados entre el macho y la hembra.

Dichas interrelaciones exigen la integridad del sistema nervioso en que se sustentan. De aquí que los factores neuronales entren a formar parte importante en estas conductas.

En un primer escalón, interviene un torrente de estímulos olfativos, visuales, auditivos y táctiles, que

[12] Confrontar a este respecto, por ejemplo:

LEHRMAN, D. S., *Hormonal responses to external stimuli in birds. Ibis,* 101, 1959, 478-496.

BRUCE, H. M., y PARROT, D. M., «Rele of olfactory sense in pregnancy block by strange males», *Science,* 131, 1960, 1526.

ELEFTHERION, B. E., y BRONSON, F. H., «Interaction of olfactory and other environmental stimuli on implantation in the deer mouse», *Science,* 137, 1962, 764.

tendrán mayor o menor importancia según las características de la especie de que se trata. Hay especies en que sólo interviene uno de estos sentidos. Es el caso, por ejemplo, de la rata, que privada del sentido visual es incapaz del apareamiento [13].

La *médula espinal* juega un importante papel en el comportamiento sexual animal y humano, siendo la responsable de algunos reflejos intervinientes en dicha actividad.

Una mayor importancia parece tener el hipotálamo en el desencadenamiento y regulación de la conducta sexual. Desde Bromiley y Bard [14] sabemos que las respuestas de celo desaparecen al practicar la descerebración a nivel de la salida del cuerpo trapezoide. De todas formas, no se conocen bien en la actualidad las funciones desempeñadas por las distintas regiones hipotalámicas.

En el cobaya, las lesiones a nivel de la porción ventral del hipotálamo anterior (entre el quisma y el tallo de la hipófisis) anulan completamente la actividad sexual [15]. Igual acontece a dicha especie cuando se lesiona electrolíticamente la región hipotalámica posterior [16].

La amígdala, sobre todo en su región lateral, parece intervenir con mecanismos inhibitorios. Cuando se lesiona, se origina una conducta hipersexual, si el ani-

[13] Beach, F. A., «Analysis of the estimuli adequate to elicit mating behavior in the sexually inexperienced male rat», *J. Comp. Psychol.*, 33, 1942, 163-207.

[14] Bromiley, R. B., y Bard, P., «A study of the effect of estrin on the responses to genital stimulation shown by decapitate and decerebrate femde cats», *Amer. J. Physiol.*, 129, 1940, 318-319.

[15] Dey, F. L., y cols., «The effect of hypophyseal lesions on mating behavior in female guinea pigs», *Endocrinology*, 30, 1942, 323-326.

[16] Phoenix, C. H., «Hypothalamic regulation of sexual behavior in male guinea pigs», *J. Comp. Physiol. Psychol.*, 54, 1961, 72-77.

mal tiene la suficiente maduración neuroendocrina [17]. Algo parecido acontece cuando se lesiona el hipocampo [18].

Y, sin embargo, una porción tan importante como la corteza cerebral no parece tener esta significación en la conducta animal. Después de la hemidecorticación unilateral o de la ablación completa de cualquiera de los lóbulos del córtex, la conducta sexual permanece en la hembra. No sucede así en el macho si el área destruida es superior a los dos tercios del córtex; en este caso, aparecen algunas alteraciones que afectan, sobre todo, a los factores motores que en ella intervienen [19].

Por el contrario, a medida que ascendemos en la escala filogenética, las alteraciones aparecen de un modo más interno, teniendo su representación más profunda en el hombre. Esto puede considerarse como indicativo de las dos afirmaciones siguientes:

1. Que la sexualidad humana es mucho más compleja que la del animal, por lo que no cabe establecer equivalencia entre ambas.
2. Que en la sexualidad humana intervienen factores cognoscitivos de los que no podemos desentendernos, que más tarde estudiaremos.

[17] Wood, C. D., «Behavioral changes following discrte lesions of temporal lobe structures», *Neurology*, 8, 1958, 215-220.

Kling, A., «Amygdalectohy in the kitten», *Science*, 137, 1962, 429-430.

[18] Kim, C., «Sexual activity of male rats following ablation of hippocampus», *J. Comp. Physiol. Psychal.*, 53, 1960, 553-557.

[19] Beach, F. A., «Effects of injury to the cerebral córtex upon sexuallyreceptive behavior in the female rat», *Psichosom. Med.*, 6, 1944, 40-55.

«A review of physiological and psychological studies of sexual behavior in mammals», *Physiol. Rev.*, 27, 1947, 240-307.

c) *Perceptivas y sensoriales.* También al ser distinto el modo de percibir del hombre y del animal, es lógico suponer que la conducta sexual consecutiva a estas percepciones sea también diferente. Las investigaciones de J. von Uexküll [20], demostraron hasta la saciedad cómo el mundo de las distintas especies animales era completamente diferenciado, precisamente diferenciado, precisamente por estar constituidos los senso-perceptores en estructuras configuradoras extraordinariamente selectivas según las distintas especies.

B. *Diferencias motivacionales*

En los animales apenas sí puede hablarse en la sexualidad de motivación como dice Hebb [21], «el factor más importante en la motivación sexual es humoral: estrógenos en la hembra, y andrógenos en el macho, controlados ambos en gran medida por la hipófisis».

En otras especies, este determinismo hormonal del instinto sexual está regulado —como ya hemos visto—, por el imperio de las estaciones (estación de celo), o de los ciclos vitales: son los períodos del estro o brama. La motivación en el hombre existe específicamente, estando, en consecuencia, la sexualidad parcialmente liberada de estas condiciones biológicas.

C. *Diferencias instintivas*

Es aquí, probablemente, donde las diferencias entre el hombre y los animales han suscitado más polémicas.

[20] UEXKÜLL, J. von, *Theoretische Biologie,* Berlín, 1920; UEXKÜLL, T. von, *El hombre y la naturaleza,* Barcelona, 1961.
[21] HEBB, R. O., *Psicologia.* Ed. Interamericana, 2.ª ed. Argentina, 1968, pp. 199 ss.

No obstante, existen suficientes rasgos que reaseguran esas diferencias nada convergentes.

Puede distinguirse en el instinto sexual las siguientes notas o caracteres elementales:

a) *Innatos.* Se dice que el instinto sexual es en los animales innato o preformado, en oposición a lo adquirido o inventado. Algunos autores extienden también esta nota al instinto sexual humano. Y, sin embargo, de ninguna manera es así. El carácter de innato ni siquiera se cumple plenamente en el animal. Es verdad que, como afirmó Darwin, la instintividad animal es una actividad que se cumple sin conocimiento del propósito y sin experiencia previa; algo que surge de forma ya acabada desde el nacimiento. Pero no es menos cierto que también las distintas especies animales están influidas por las tendencias a la adaptación al medio ambiente, lo que supondría la introducción de una cierta duda en este fijismo determinista de corte biologizante presentado como absolutamente indubitable. No es menos cierto que el instinto sexual animal no es aprendido, como acontece en la especie humana; pero también existen mecanismos próximos al aprendizaje a través de comportamientos que se ponen en marcha según ciertas actividades de imitación. En cualquier caso, el carácter innato de la sexualidad es mucho más determinado en el animal que en la especie humana.

En el animal, la actividad instintiva puede explicarse como una secuencia de comportamiento, que sin apenas necesitar de elaboración alguna tiene la condición de hallarse depositada, desde el comienzo, en la estructura específica del ser concreto. Ello, independientemente de que dicha actividad se manifieste algo más tarde de su llegada al mundo.

b) *Fijos y estables.* Si por estables y fijos se entiende lo que sostenía McDougall, es decir, que los instintos no pueden erradicarse ni adquirirse a lo largo

de la vida del individuo, en ese caso, estamos de acuerdo en que no existen diferencias entre la sexualidad animal y humana. Pero esta estaticidad no resiste la pequeña crítica, pues además de la variabilidad entre las distintas especies, y de aquélla otra —desarrollada en el decurso temporal—, que afirma el evolucionismo, hay la variabilidad interpersonal e intrapersonal. A ello además hay que sumar la variabilidad dinámica comunicada por la experiencia individual de cada caso. En resumidas cuentas, este estaticismo debe interpretarse como que la instintividad es una constante en todos los seres vivos, pero no como una obligatoriedad imperiosa a realizar determinada actividad.

c) *Determinados.* El impulso a una determinada actividad —según el concepto de instinto— inevitablemente está determinado hacia el objeto a que propende. Ello no insta para que en el hombre la determinación de ese objeto admita un amplio espectro de posibilidades; posibilidades que en el animal no se dan por tender obligadamente a un estímulo que siempre es percibido como idéntico.

En el hombre, por la inteligencia, el instinto se eleva a otra categoría que en el animal. Es verdad que la actividad instintiva no es reflexiva, pero tampoco es ciega e irracional como de ordinario se viene calificando. En el hombre, sin que exista especialmente una flexión sobre la experiencia instintiva, ésta, no obstante, siempre deja una huella en la conciencia. El hombre conoce que conoce y sabe que sabe. En el animal, y aún admitiendo un cierto «conocimiento» del objeto al que tiende su instinto, ni lo conoce ni lo sabe, ni sabe que sabe. El animal, en su conducta propositiva, ignora el fin y porque lo ignora (está determinado a él obligadamente) no tiene que detenerse a elegir los medios que le conducirán al fin. En el animal, no hay libertad para elegir los medios, porque, propiamente, no hay conocimiento del fin a que los

medios tienden. De aquí que sí se pueda hablar de un determinismo instintivo en el animal.

En el animal no cabe experiencia intelectiva sobre el fin ni, por tanto, dominio inteligente de los medios. De aquí su inmediatez y el autodispararse de la actividad instintiva que frente al estímulo no tiene que pararse a «pensar» los medios que empleará para conseguirlo, ni la forma en que esa actividad se desplegará. En el animal, esta actividad sí que puede afirmarse que es irreflexiva, ciega o irracional; pero no por ella misma, sino por la condición específica del animal en que se da.

En otro sentido, el lenguaje coloquial ha acuñado el uso de un término tan ambiguo como «la inteligencia del instinto», afirmándose, por ejemplo, que tal persona tiene una «inteligencia instintiva». La ambigüedad de este término tiene, sin embargo, su núcleo de verdad, aunque también se aplique dicho uso a otras especies animales.

En el animal, no es que el instinto (cf., por ej., Santo Tomás, *S. Th.*, p.I-II, q.13, a.2, obj.3, y respuesta) se prolongue en una actividad pensante, sino que le basta con la simple aprehensión de los sentidos para que su conducta se encamine hacia determinada meta, sin que exista elección inteligente de ella. En el hombre, no sucede así; puesto que carece de determinaciones instintivas, es la inteligencia la que establece la meta y elige los medios. Desde este punto de vista, puede aifrmarse que las metas que el hombre puede aprender y alcanzar sólo de un modo racional, el animal las conoce y las alcanza únicamente por instinto.

En estos últimos años, se ha venido magnificando la función cognoscitiva de la sexualidad humana, hasta el punto de haber afirmado algún autor que a través de la actividad sexual el hombre llegaba a un conocimiento superior. Quienes así piensan confunden la actividad sexual con la tendencia extraordinariamente vehemente que existe en el hombre a conocer todas las cosas, y que algunos psicoanalistas, como Melanie

Klein, han denominado pomposamente como «instinto epistemológico».

En el hombre, efectivamente, hay un «hambre» de conocimiento, una sed de infinito, una tendencia a lo absoluto, que no se deja satisfacer por lo meramente sensitivo y sentimental. Esa tendencia le pertenece por naturaleza, y ya Aristóteles habló de sus características al afirmar que el hombre por el conocimiento puede llegar a ser todas las cosas. Pero tal tendencia no es reductible a lo meramente instintivo. Santo Tomás llamó a la instintividad *vis estimativa*, asignándole la capacidad innata para reconocer un objeto como útil o nocivo. Como *vis estimativa*, también el instinto animal actúa por algo más que lo agradable o desagradable, como por ejemplo lo útil o lo peligroso para su organismo (cf. Santo Tomás, *S. Th.*, p.I, q.78, a.4).

En el hombre, la actividad instintiva está entreverada de aspectos cognoscitivos como más adelante estudiaremos de forma que en él inteligencia e instintividad establecen relaciones de colaboración y discrepancia. En unos casos, como escribe Bergson, «hay cosas que sólo la inteligencia es capaz de buscar, pero que, por sí misma no encontrará nunca. Sólo el instinto las encontraría, pero jamás las buscará» [22].

En otras ocasiones, la relación entre la inteligencia y la instintividad se torna enemistad. Cuando la atención hace que la inteligencia se ocupe en la autobservación escrupulosa de la propia actividad sexual, esta actividad queda casi siempre bloqueada e inhibida, interrumpiéndose paradójicamente el proceso instintivo. No parece sino que la inteligencia, aún estando abierta a la experiencia instintiva, no tuviese más remedio que hacerse a un lado, menguarse en algún modo para dar paso al relativo automatismo sexual *. No obstan-

[22] BERGSON, H., «L'Evolution Créatice», *Oeuvres,* París, 1932, p. 623.

* Ver en este sentido cap. V, 2, y notas 17, 19 y 21.

te, la concurrencia de los factores cognoscitivos es necesaria, como hemos dicho, dada la plasticidad instintiva de la especie humana.

Pero incluso en los animales es también necesario un cierto «aprendizaje» que se añade a la instintividad. Si a una rata macho se le priva de sus sentidos, y su actividad instintiva nunca fue llevada a cabo anteriormente, tal actividad jamás podrá producirse. Tanto es así, que sin ese aprendizaje anterior se hace completamente insensible para toda clase de estímulos sexuales, situación ésta que no acontece si a pesar de faltarle los sentidos realizó con anterioridad esa actividad.

Por todo lo anteriormente señalado, el carácter determinista e inconsciente de que se ha querido adornar a la instintividad no es del todo exacto. Una separación radical entre instinto e inteligencia es el resultado de una psicología demasiado academicista y acostumbrada a separar, distribuyendo en compartimientos-estancos, lo que en cada ser vivo siempre está unido. La inteligencia se sirve del motor de los impulsos, de las tendencias, de los deseos e intenciones, aunque ella misma no coincide con ninguno de ellos. Por su parte los impulsos, las tendencias, para realizarse, precisan de la luz de la inteligencia. Uno y otra están ensamblados, y se articulan en una reciprocidad funcional.

d) *Automatismos.* La literatura psicológica especializada es, en este como en otros puntos, bastante contradictoria. De una parte, se afirma que el instinto sexual, tanto en el hombre como en los animales, tiene la nota de lo automático, de lo naturalmente espontáneo y programado, como si fuese una actividad cerrada en sí misma y siempre idéntica. De otra parte, se afirma que la actividad instintiva engendra hábitos de comportamiento. Si los instintos tuviesen un carácter meramente automático, su repetición ni añadiría ni mejoraría ni empeoraría su realización, siéndole to-

talmente indiferente, ya que la experiencia anterior no se incorporaría ni modificaría en nada a la siguiente. Si fuese sólo un hábito no podría reducirse a un mero automatismo.

Estas dos interpretaciones antitéticas en que se balancean los instintos, se prolongan en teorías psicológicas cuyas consecuencias son extraordinariamente importantes, dada la magnitud divulgadora a que, en la actualidad, han sido sometidas. Me refiero, en concreto, al conductismo y al psicoanálisis. Según el primero, la actividad sexual sería un mero reflejo. Pero, aún admitiéndose que lo sea, se afirma que la repetición de esa actividad condiciona al sujeto que la realiza. Desde este punto de vista, ciertos conductistas sostienen simultáneamente el carácter de automatismo y de hábito en el instinto sexual.

El psicoanálisis, por otra parte, afirma que la represión del instinto sexual conduce a la neurosis. De alguna manera, en esta proposición está latente la consideración de este instinto como un acto reflejo, también, que debe ser en cualquier caso satisfecho. El psicoanálisis, sin embargo, nada dice sobre los psicópatas sexuales, que a fuerza de no reprimir jamás esta tendencia, y entregándose a una actividad repetitiva y sin sentido, degradan sus propias tendencias hasta lo patológico.

Ambas hipótesis son inconciliables entre sí. Cada una de ellas agiganta hasta lo monstruoso un matiz de la instintividad humana. La caída en el radicalismo hace todavía más opaco el misterio de la sexualidad humana, renunciando a considerarla con toda la riqueza de sus matices.

Es necesario, pues, afirmar —a pesar de que se me tilde de ecléctico— que el instinto sexual es de algún modo un hábito y de algún modo un reflejo. Hábito, en tanto que encaminada esa tendencia hacia una actividad determinada, se va como especializando hasta cristalizar en una forma selectiva de comportamiento. Es también un reflejo, puesto que iniciada su activi-

dad, se produce un momento en el que la tendencia se dispara de un modo automático, siendo su consecución, desde entonces, irrefrenable.

En el hombre, por estar abierto por la razón a formas superiores de autoposesión y autocontrol, el carácter de hábito tiene un papel mucho más primordial que en las especies animales, en las que el matiz más sustantivo de la instintividad es lo reflejo y automático. Esto no quiere decir que en la instintividad humana no se den también los aspectos automáticos y reflejos.

e) *Teleológicos.* Las actividades instintivas se ordenan a fines bien determinados que, rebasando la pura satisfacción individual, van más lejos de ella. La actividad instintiva supone la transitividad de una acción que sobrepasa las inmediatas consecuencias. Así, por ejemplo, la actividad sexual no se agota en la mera satisfacción —placentera en el caso del animal, hedonista en el caso del hombre— de simples necesidades diseñadas según un modelo indigente de los seres vivos.

La teleología del instinto sexual cumple con la importante misión de perpetuar la especie y, a su través, conseguir que el individuo se prolongue a sí mismo, hurtándose a la acción demoledora del paso del tiempo.

Este sobrepasar lo inmediato de las acciones instintivas, de alguna manera, supone el rebasamiento y el rebosamiento del marco estrictamente individual del ser vivo. La actividad instintiva, en cuanto que animada de finalidad, es transitiva y no se agota en las puras sensaciones del individuo en que se producen (considerado éste como término *a quo* o punto de partida), sino que siempre alcanzan otro término (término *ad quem* o punto de llegada, que no es preciso que sea siempre consciente), situado mucho más distante que el primero.

Siempre puede descubrirse una a modo de transfinalidad o superteleología en la actividad instintiva, que sobrepuja la aparente finalidad inmediata e individual del sujeto que la pone en marcha. De aquí que pueda hablarse con relativa propiedad de una cierta transcendencia instintiva. Y de aquí también, que la instintividad humana, por este carácter transfinalista —en el hombre es donde más se enfatiza este carácter superteleológico—, no se reduzca a un mero replegarse circular y hermético en torno a las consecuencias placenteras de la conducta instintiva. El instinto en el hombre —también el instinto sexual— es uno de los recursos de que dispone para abrirse al mundo, hacerse presente en él, y, simultáneamente, que el mundo se le haga presente a través de esta apertura.

Este carácter de desplegamiento operacional espontáneo no tiene la misma significación ni alcance en el caso del hombre que en el caso del animal. En el animal, el horizonte transitivo de su instintividad va sólo un poco más lejos de la mera facticidad. En el hombre, por el contrario, esta transitividad se despliega de forma más acusada, entrelazándose con fenómenos subjetivos adscritos al mundo de los sentimientos, del conocimiento y de la conciencia a cuyas influencias no puede sustraerse casi nunca.

Esta teleología es, en el animal, mucho más importante en el orden biológico que en el orden subjetivo. Biológicamente, la instintividad sexual tiene un fin que trasciende la mera satisfacción de la necesidad instintiva, y que consiste en la reproducción, un fin que además viene a saciar un segundo importante eslabón de la conducta innata: la paternidad. Sin embargo, subjetivamente, la instintividad animal es ateleológica; el encaminamiento finalista hacia un fin subjetivo está interrumpido. El animal ni tiene subjetividad ni puede, por consiguiente, proponerse proyectos que vayan más lejos de lo meramente automático y determinado por su biología.

En el hombre, los impulsos sexuales se ordenan a fines trascendentes ; su teleología es tanto biológica (capacidad reproductiva), como subjetiva (el compromiso de la afectividad, la elección del otro, el modo de concebir su proyecto biográfico, etc.) y psicológica (evitación de la soledad, satisfacción de la tendencia a la paternidad, conocimiento y ayuda recíproca, etc.). Y, sin embargo, el hombre puede, mediante los recursos de su libertad, y por medio de artefactos, desteleologizar su instintividad, tanto en la vertiente biológica, como subjetiva y psicológica. Así, por ejemplo, el uso de anticonceptivos bloquearía la capacidad generativa, que es la finalidad biológica a la que se ordena la tendencia sexual. Lo mismo puede afirmarse respecto de las otras vertientes. No obstante este mal uso de la libertad humana, el hombre no puede escapar —al menos sin recibir en la huida una seria fractura de su personalidad— al sentido de que está transida la sexualidad humana. Acaso podrá reprimirlo, tergiversarlo, menguarlo o ignorarlo, pero, en cualquier caso, siempre ha de habérselas con él.

f) *Dependencia necesaria de las situaciones estimulares.* Para muchos zoopsicólogos, la actividad instintiva se reduce a una mera respuesta automática en función de un estímulo externo. El reduccionismo operado es inadmisible, incluso en el caso de la instintividad animal. El estímulo actualiza, sin más, una determinada tendencia; pero él mismo no es esa tendencia, sino lo que es capaz de ponerla en marcha mediatamente a través de la representación que elicita en el sujeto. Frente al estímulo instintivo, en el animal comienza a desencadenarse una conducta innata programada en dirección a un fin, ante la que no es libre para embridarla o no. Esto no supone que dicho comportamiento desencadenado por el estímulo sea un mero tropismo. En el animal, existe siempre un cierto grado de indeterminación en la respuesta, aunque este

grado sea mínimo. En los tropismos, la dependencia necesaria de las condiciones estimulares está elevada a su máxima categoría. En la conducta instintiva animal, esta forzosidad es mucho más atenuada.

En cualquier caso, el estímulo no determina unívocamente la respuesta instintiva. Como escribe Yela [23], «el sujeto es un organismo estimulable. Depende y es función del estímulo... Pero la inversa, como hemos advertido, es igualmente cierta. El estímulo es función del sujeto». «Lo que percibimos —continúa el profesor Yela— no es una cosa, sin más, sino ésta o aquélla, en éste o el otro contexto, con una u otra significación. Es lo que suscita la conducta, y también, lo que la guía y consuma. Como comienzo, medio o fin; como ocasión, escenario, espectáculo, reto, obstáculo, amenaza, premio o sanción, la cosa se percibe en el seno de un proyecto, viene afectada por una perspectiva futura y contiene virtualmente el esquema de varios comportamientos posibles. Las cosas y situaciones percibidas son como el residuo del comportamiento pasado, como el esbozo de la conducta futura. Esto acontece de forma peculiar y exclusiva en el hombre. Pero, a su modo y manera, acontece también en el animal. Las cosas no son para él simples estímulos, sino alimento, presa, enemigo, pareja, cría, hábitat o territorio ajeno, en relación con sus motivaciones, tendencias, impulsos y aprendizajes.»

Por consiguiente, el estímulo instintivo no es absoluta y necesariamente lo determinativo de la conducta instintiva. Ni siquiera en el animal, acontece esa determinación absoluta. Hay siempre en él y en su capacidad respondente un haz de diversas posibilidades en el que puede cumplirse alguna de ellas o incluso ninguna.

[23] YELA, M., *La estructura de la conducta.* Discurso de ingreso en la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas. Madrid, 1974, pp. 15, 83, 84, 17, 18, respectivamente.

En el hombre, la independencia y autonomía de la conducta sexual respecto de las circunstancias estimulares están enormemente desarrolladas. Y es que el hombre no tiene medio, sino mundo, pues como afirmó Buytendijk[24], *der Mensch hat keine Umwelt, sondern eine Welt*. Es decir, el estímulo depende de la configuración orgánica estructural sobre la que incide.

El hombre es el único ser en el que propiamente se cumple de modo pleno la capacidad de emitir respuestas sin que exista ningún estímulo que las elicite. En algunos animales superiores, apenas sí hay esta capacidad, y cuando la hay, resulta mucho más empobrecida y limitada. En el hombre, por el contrario, dicha capacidad llega a su techo más alto, por cuanto puede «crearse» estímulos propios, independientes del entorno —a través de la fantasía, y de las representaciones, por ejemplo— capaces de hacer disparar la propia conducta instintiva. Esto es así, porque cada hombre percibe las condiciones estimulares de modos diversos según su personal idiosincrasia selectiva. Esta independencia del medio supone también la capacidad de poder impermeabilizarse ante el bombardeo estimular técnicamente mejor diseñado. El hombre es el único animal capaz de renunciar, de afirmarse negando, incluso de autonegarse satisfacciones naturales.

La independencia del ámbito esimular, la capacidad de sustraerse a la atracción fagocitaria de lo circundante respecto de la conducta instintiva, no es otra cosa que una prueba irrefutable de la existencia de la libertad humana. Ante los estímulos instintivos, cabe al hombre responder o no, y en el caso en que decida responder, hacerlo de esta o de aquella forma. En el animal, por el contrario, las respuestas instintivas son más inmediatas a las situaciones estimulares

[24] Buytendijk, F. J. J., *Mensch und Tier*, Hamburg, Rowohlt, 1958, p. 41.

(inmediatez por contigüidad temporal y espacial) y más invariables (más fijadas según determinados patrones respondentes).

En el hombre, además, la afectividad —de la que he preferido no hacer mención en este apartado— resulta ser mediadora entre la situación estimular y la respondente, introduciendo así una nueva complejidad en el modelo de la instintividad. Las emociones y afectos con que está amasada la conducta sexual en el hombre, le proporcionan una textura configurativa cualitativamente distinta de la que se da en el animal, y esto sin recurrir a argumentos de corte evolucionista que vocean la complejidad creciente, específica de la condición humana.

g) *Plasticidad.* Esta es una de las notas que mejor distingue y diferencia a la sexualidad humana de la animal. La conducta instintiva humana puede adoptar formas muy diversas dependiendo, en cierto modo, del estímulo que las provoca y, sobre todo, de las influencias cognitivas de su inteligencia y de la elección libre de su voluntad. Las tendencias instintivas en el hombre son una realidad inacabada. Como escribe Pinillos [25]: «Desde un punto de vista relativo, la especie humana es la que posee un período de desarrollo más largo; una tercera parte, al menos, de su ciclo vital es de carácter progresivo y está, consecuentemente, abierto a enriquecimientos comportamentales de importancia. Claro es que el hombre continúa siendo capaz de desarrollar durante mucho más tiempo ciertos aspectos de su personalidad, como la experiencia o madurez de juicio, y de adquirir nuevos hábitos y conocimientos, pero, no obstante, es verdad que a partir de la juventud la conducta va perdiendo elasticidad en muchos aspectos, con lo cual las posibilida-

[25] PINILLOS, J. L., *Principios de Psicología,* Madrid, Alianza Universidad, 1975, p. 630.

des de alcanzar cotas ontogenéticas más altas se va reduciendo inevitablemente.»

Esta plasticidad e inacabamiento de las tendencias instintivas humanas es lo que posibilita y permite una gran variabilidad de las formas respondentes. Gracias a ellas, la tendencia sexual en el hombre tiene un carácter de indeterminación, según el cual puede desarrollarse y ejercerse siguiendo opciones muy variadas. Tan plásticas son éstas, que los modos en que se satisfacen dichas tendencias son tan polimórficos y metabléticos en la especie humana, que cuando la libertad yerra en su elección, suscita la aparición de las aberraciones sexuales, ingresando así en la Psicopatología. Este polimorfismo proclama la libertad que sobrepasa en el hombre al instinto (su grandeza), a la vez que los riesgos que toda libertad conlleva (su indigencia).

La sexualidad humana está abierta a la posibilidad de un remodelamiento libre, personal y continuado, mucho más amplio en la infancia que en la madurez. No existe, pues, esa fijeza biológica que caracteriza la instintividad animal. De ahí también, que la instintividad pueda ser bien o mal utilizada, prueba de que es relativamente gobernada por la voluntad y la razón, como corresponde al ser natural del hombre.

Hay, sin embargo, otro ámbito en el que esta plasticidad se patentiza. Me refiero, en concreto, al ámbito cultural. La sexualidad en el hombre tiene, a qué dudarlo, una dimensión social completamente diferente al resto de las especies animales. Por una parte, los factores socio-culturales (valores, tradiciones, costumbres o disvalores: pornografía, erotismo, etc.) revisten de significación a estas tendencias, mudándolas según formas proteicas muy diversas. Un ejemplo de ello lo tenemos en el carácter significativo con que las diversas culturas interpretaron estas tendencias. Bastaría estudiar la significación erógena proyectada sobre las distintas áreas de nuestra geografía corporal por las diversas culturas para evidenciar lo que aquí afirmo.

Del mismo modo, podría también analizarse el valor del pudor en las distintas épocas y culturas [26].

Las influencias de estos factores socio-culturales en el modelado de la sexualidad humana resultan obvias. Ello hace que la sexualidad humana sea educable. En la actualidad, se ha exagerado hasta extremos insospechados la importancia de esta «educación sexual», que, desgraciadamente, en muchos casos, es más un adiestramiento que una educación propiamente dicha; y eso cuando no se le invita a los pequeños a hacer una excursión por el tortuoso camino de las alteraciones psicopatológicas de la sexualidad humana.

La plasticidad de la sexualidad humana exige el concurso de la educación; pero una educación que sea garante de la libertad y concorde con la naturaleza. Dicha educación —por motivos afectivos y psicológicos obvios, que en este momento no puedo detenerme a considerar— debe ser encomendada siempre a los progenitores.

Este carácter social de la sexualidad ha sido radicalizado por investigadores como Tinbergen. Para el autor citado, los instintos tienen una importante dimensión social. Cuando «otro miembro de la especie forma parte de la situación-estímulo adecuada, el animal trata de hallar a través de su comportamiento apetitivo una relación social», escribe Tinbergen. Según esto, la conducta alimentaria, por ejemplo, no tendría ninguna dimensión social cuando «otro miembro de la especie (*no*) forma parte de la situación-estímulo». Es decir, que el hombre cuando come solo abandona de ordinario los hábitos alimentarios socialmente aprendidos (uso de instrumentos para llevar los alimentos a la boca, aderezamiento y presentación de la comida, arte culinario con que éstos se preparan, etcétera.), puesto que, según el citado autor, de no

26 CHOZA ARMENTA, J., «La supresión del pudor, signo de nuestro tiempo», en *Nuestro Tiempo,* julio-agosto, 1971, 205-206.

estar comprometida otra persona en la situación-estímulo desaparecen automáticamente las manifestaciones sociales que acompañan a la satisfacción instintiva. Se olvida el autor que todo aprendizaje no sólo deja una huella, sino que a la vez deviene en un elemento configurador de la subjetividad que como tal queda integrado en aquélla.

D. *Sexualidad humana y sexualidad animal*

El camino anteriormente recorrido culmina en su meta: la diferencia radical entre la sexualidad humana y animal.

La sexualidad humana no repliega al hombre sobre sí mismo, sino que le abre hacia nuevas formas de estar en el mundo.

El carácter inacabado de la sexualidad humana posibilita y obliga a una modulación desde la libertad racional en el desarrollo de la misma.

La sexualidad adquiere así en el hombre un sentido más allá de sí misma, siendo, en consecuencia, transbiológica, teleológica y transitiva.

También, o mejor dicho, sobre todo, cuando desde esa libertad rectora el hombre renuncia a satisfacer sus tendencias instintivas por una causa de orden superior que las haga legítima, también entonces la sexualidad tiene esa dimensión transbiológica, perfeccionante de la existencia del hombre. De aquí que al achacar una «personalidad incompleta» a los que libremente y por razones justas embridan sus instintos, es sólo fruto de la ignorancia, de la ignorancia de quienes probablemente jamás han vivido, por razones que sean, la autoposesión de sus instintos.

La sexualidad humana amplía el horizonte de la intimidad personal y descubre la intimidad del otro. Pero este intercambio está varado sobre el compromiso; hunde sus raíces en una responsabilidad solidaria que, en ocasiones, puede suponer una relativa y

costosa exigencia. El débito de la carne no siempre va nimbado de sensaciones placenteras. Paradójicamente, en bastantes ocasiones —quien quiera que tenga experiencia en haber tratado matrimonios un tanto mayores podrá constatar lo que aquí afirmo—, el cumplimiento de tal débito requiere un esfuerzo voluntario, que es preciso poner, dada la natural exigencia del matrimonio.

La sexualidad humana no está obligada a respuestas inmediatas e invariables; el hombre no sólo satisface sus necesidades, sino que muchas veces se las inventa, como también no sólo es movido por las condiciones estimulantes del medio ambiente, sino que en bastantes circunstancias se imagina y construye sus propios estímulos. En consecuencia, la vida instintiva en el hombre es mucho más libre y mucho menos ciega. Al poder renunciar el hombre, al poder decir que no a una cosa que incluso quiere, la cosa misma queda transformada. Ese transformismo del apetito sexual, que Freud denominó peyorativamente con el término de «sublimación», ha sido explicado «como una especie de reflejo ascensional del instinto hacia las fuentes inmateriales del ser humano, como la integración cualitativa de los ritmos sencillos en la pura melodía de la vida interior. Subjetivamente, está acompañado por un sentido de equilibrio, de paz y de plenitud interior, por una impresión de liberación respecto a servidumbres y disonancias de apetitos inferiores y como por una transparencia espontánea» [27].

La sexualidad humana, gracias a la lentitud en la maduración de las estructuras neurofisiológicas que la hace posible [28], tiene ese carácter de lo inacabado, abierto, indeterminado y encomendado a la libertad.

27 López-Ibor, J. J., *Lecciones de Psicología Médica,* volumen I, Madrid, Ed. Paz Montalvo, 1963, pp. 33 y 34.

28 Confrontar: Bolk, L., *La humanización del hombre,* Madrid, Ed. Revista de Occidente, 1950.

La sexualidad humana no está ferreamente sometida al imperio de los ritmos biológicos. El hombre es capaz de poner distancias y salvar lo apremiante de una situación estimular determinada.

La sexualidad humana está naturalmente liberada de la obligatoriedad irrenunciable a que le impelen las determinaciones biológicas. La «necesidad» sexual en el hombre está por encima de estas servidumbres y, en consecuencia, no es una necesidad que obligue a todos los individuos de la especie. De ahí que algunos autores hayan visto en el instinto sexual humano la manifestación de un cierto lujo biológico.

La sexualidad humana, por último, además de ser libre es responsable y exige el compromiso interpersonal llevado a sus tres niveles —biológico, afectivo y cognoscitivo—, para que sea ejercida de modo satisfactorio.

Todas estas caracterizaciones y consecuencias de la sexualidad humana no se encuentran cuando estudiamos de forma pormenorizada la sexualidad en los animales.

2. *Personalidad y sexualidad*

La personalidad y la sexualidad están articuladas por un conjunto de relaciones no demasiado esclarecidas. A primera vista la sexualidad es sólo una instancia más de la personalidad a la que aquélla está subordinada; pero a su vez, la sexualidad tiene una importante función que cumplir en el desarrollo y en la formación de la personalidad. Una y otra entrecruzan sus influencias de modo recíproco y un tanto oscuro. A este oscurecimiento ha contribuido especialmente la teoría psicoanalítica. En las líneas que siguen me detendré a analizar las tres cuestiones fundamentales en las que considero pueden resumirse las influencias que, a este respecto, ejerció el pensamiento freudiano:

A. La reestructuración de la personalidad en la cura analítica.
B. La erotización de las neurosis.
C. La neurotización de la sexualidad.

A. *La reestructuración de la personalidad en la cura analítica*

El análisis vacía toda autointerpretación y una vez que ha conseguido demoler y ha arruinado la imagen que el cliente tenía de sí mismo, remodela una nueva estructura personal que luego va rellenando con sus interpretaciones, sus jergas y sus simbolismos. El paciente debe aceptar de un modo irracional ciertas premisas:

a. No interpretar las interpretaciones que el analista haga.
b. No oponerse ni resistir (resistencia) a las interpretaciones que de sus aconteceres biográficos hace el analista.
c. Aceptar irracionalmente las codificaciones y descodificaciones que el psicoanalista vaya realizando. En última instancia, si el cliente no las acepta el análisis no progresará; es que se ha caído —se dice— en una resistencia de la que no es posible salir a no ser que se admita como tal resistencia, lo que supone haber comenzado a admitir el sistema de codificación, de traducción de los datos biográficos a través de la hermenéutica interpretativa del analista.

Como por otra parte todo el nervio de la interpretación descansa en el concepto de líbido, es lógico suponer que la nueva personalidad que se estructura tras la cura analítica está transida de esta significación.

Los distintos contenidos biográficos que allí se verbalizan son unilateralmente referidos al instinto del

placer que debe ser satisfecho, para más tarde ser ajustados forzosamente a este principio hasta hacer su significación acomodaticia con el modelo previamente establecido. De este modo la sexualidad se constituye en el esqueleto sustentador de la personalidad. Tal vicio de origen se hará sentir de inmediato en la reestructuración de la personalidad que sigue a la acción postpsicoanalítica.

Pero como el proceso psicoanalítico es un proceso en espiral, repetitivo y anancástico, que gira una y otra vez sobre estas premisas, la personalidad entera acabará por obsesionarse, por problematizarse con estos contenidos, a la vez que deviene en una personalidad sexualizada.

Por otra parte, la concepción del desarrollo de la personalidad en el sistema freudiano —extraordinariamente dependiente del desarrollo de la sexualidad, aunque nada probado ninguno de estos extremos— viene a reforzar estas relaciones entre sexualidad y personalidad.

Freud caracterizó tres tipos de personalidad en correspondencia con las tres etapas fundamentales en que dividió el desarrollo de aquélla [29].

Los presupuestos para la edificación de estos modelos arrancan de los siguientes acontecimientos:

— Observación e interpretación de ciertas secuencias en la conducta infantil.
— Selección de una precaria topografía corporal que es revestida luego de significación erógena.

[29] Sería interesante investigar por qué FREUD eligió la estructura formal trinitaria para todos sus descubrimientos: las relaciones triangulares edípicas (padre-madre-hijo), la estructura de la conciencia (consciente-preconsciente-inconsciente), la estructura de la personalidad (ello, yo y superyo), las etapas evolutivas de la personalidad (anal, sádica, oral y fálica), etcétera. Sólo usa la dialéctica binaria en dos principios (placer y realidad) y en dos instintos (eros y tanatos).

— Reconstrucción de tres modelos caracteriales en apoyo de las hipótesis —que sólo eran retazos de una insuficiente hermenéutica interpretativa de parciales fenómenos— sostenidas por él.

Su puritanismo estrechó las posibilidades de construcción de una tipología mucho más amplia. De haberse dejado guiar por el vasto polimorfismo de los modos en que se da satisfacción al instinto sexual, tal y como acontece en la realidad, y de la significación erógena que cada individuo transfiere a cada una de las áreas de nuestra geografía corporal, tal vez se hubiese decidido a complicar el espectro de las tipologías de la personalidad, así como las distintas etapas y secuencias por las que atraviesa la evolución de la personalidad humana.

Acaso hubiera descrito otras etapas como la de la mamada, la ventral, la de las extremidades distales, la dental, etc., paralelas a sus correspondientes tipos de personalidad: personalidaa mamal, ventral, distal, dental, etc. Lo que prueba que, aun cuando resumió las áreas corporales más comúnmente erógenas —sobre todo la oral y la fálica, según las costumbres occidentales—, en las correspondientes etapas del desarrollo de la personalidad y en los tipos de personalidad no lo hizo en grado suficiente y, en consecuencia, apenas si consiguió probar nada.

Además, ¿qué hubiera pasado si en lugar de maximalizar la sexualidad (haciendo recaer sobre ella toda la responsabilidad y el peso de la evolución de la personalidad como si se tratara del único absoluto ontogénico), hubiera partido de otros instintos como el del hambre, la sed o el instinto de conservación?

Freud dogmatizó el sexo y se valió de él como del principal demiurgo de la personalidad humana. Lo mismo pudo haber hecho con la afectividad u otras instancias de la personalidad.

De hecho, hoy podríamos definir tantos tipos de personalidad como clases de sentimientos encontramos

en el hombre. Bastaría para ello —no lo intentamos aquí para no cansar al lector innecesariamente— atomizar los distintos modos de conductas humanas según el perfil aritmetizable en el que intervinieran las distintas emociones. De este modo tendríamos tantos tipos de personalidades como de sentimientos, sólo con redefinir a aquéllas en función del sentimiento dominante en cada momento. Luego podríamos oscurecer y complicar dichas tipologías afectivas según el modo de participación de los distintos sentimientos en el perfil final resultante. Incluso podríamos distinguir —trasladándonos al campo de la psicología evolutiva— una multitud de etapas evolutivas en el desarrollo de la personalidad, según la historicidad con que los distintos sentimientos hacen su aparición en el hombre. Y tal vez —¿por qué no?— podríamos instaurar un sistema psicoterapéutico paralelo al psicoanálisis, reinterpretando cada uno de esos sentimientos, codificando y traduciendo unos en otros, y recanalizándolos para su conversión, ya que todos los sentientos tienen algo en común que los entrelaza: su referencia a la subjetividad. Sería insuficiente para la construcción de esta nueva ingeniería de la personalidad en base a la afectividad, inspirarnos en la forma con que se hacen intervenir los distintos mecanismos de defensa del yo manifestados por Anna Freud. De hecho, se puede establecer un cierto continuo entre el amor y el odio, la soledad y el impulso gregario, la confianza y la desconfianza.

B. *La erotización de las neurosis*

Freud fue muy lejos en su atrevimiento. En lugar de hacer un servicio a la humanidad, contribuyó al más flaco de los servicios..

Su interpretación del sexo —por cierto, todavía indemostrada— supuso, además de algo escotomizado, un intento de manipulación del misterio humano.

La sexualidad se hizo obsesiva al parasitar la conciencia e instalarse allí como única preocupación en demanda de ser satisfecha. Pero algo exige ser satisfecho si previamente tiene conciencia de su indigencia y privación; es decir, si se patentiza como necesidad fundamental.

No reparó en que al exagerar la conciencia de esa necesidad, hizo de la conciencia una instancia necesitada.

Con Freud la antropología deviene en apenas un modelo de *hombre necesitado*. De ahí que cualquier neurosis no signifique nada más que el fracaso por satisfacer esas necesidades, necesidades que por muy diversos caminos simbolistas vienen a converger todas ellas en lo erótico.

Con esta versión de la enfermedad mental, la sexualidad —mejor dicho, la insatisfacción de la tendencia sexual— quedaba elevada a la única y principal categoría etiológica de las neurosis.

Una vez sexualizadas las neurosis —revestidas las neurosis del manto turbio de la sexualidad—, la personalidad del neurótico quedaba necesariamente deformada y enferma a no ser que se produjera la liberación de la reprimida necesidad.

A través de esta parcial interpretación sexual se brindaba al sencillo hombre de la calle ocasión de cuestionarse acerca de su instinto, y a su través problematizar su personalidad toda.

La conclusión que quedaba abocetada en las mentes sencillas era que si se reprimía la sexualidad se optaba por ser candidato a los padecimientos neuróticos.

A la represión había que contraponer la liberación. Represión y liberación quedaban constituidos de este modo en los dos pilares en que descansaba el arco de la dialéctica psicoanalítica que Freud necesitaba.

Aunque a la sexualidad pertenece un campo específico dentro de la psicopatología, parece interesante analizar el modo en que esas posibles alteraciones instintivas modifican la estructura de la personalidad.

Me refiero, claro está, a formas muy frecuentes de degradación de la sexualidad humana, que no por demasiado frecuentes y extendidas dejan de empobrecer y minimizar estúpidamente esta facultad del hombre. Desde el más estricto punto de vista clínico, tal estupidez podría ser justificable —en absoluto lo es desde una óptica antropológica—, si no rozase los límites fronterizos de una cierta psicopatología menor.

Los modos en que se vive esta sexualidad degradada, a los que me referiré a continuación, constituyen unas bases de gran importancia sobre las que pueden arquitecturizarse, sin grandes dificultades, otras alteraciones adscritas a los estrictamente psicopatológico.

Una característica común a todas ellas, en la que es preciso detenerse, es el fenómeno de la represión. El término se ha atrincherado en un único significado peyorativo, a causa de su uso unilateral. Hoy, decir que alguien está reprimido o es un reprimido, tiene toda la fuerza de su insulto. Y, sin embargo, no es así, puesto que de alguna forma todos estamos parcialmente reprimidos, como trataré de demostrar a continuación.

1. Al no ser el hombre un absoluto (ni absolutamente es, ni su no-ser es absoluto), toda su actividad se desplegará según una cierta relatividad.

2. Cualquier instinto que sea satisfecho, jamás lo será de una vez por todas, es decir, de forma absoluta.

3. Toda satisfacción admite grados, es decir, se realiza según un más o un menos, y no de forma absoluta.

4. Mientras se está satisfaciendo un instinto se han de dejar de satisfacer otros, debido a la imposibilidad de saturar las necesidades todas de forma simultánea. A nivel del momento, es decir, según la contigüidad temporal siempre hay alguna instancia insatisfecha en la estructura personal de la existencia del hombre.

5. El hambre de infinito y la sed de absoluto que tan ordinaria y permanentemente son característicos de la estructura contingente de la existencia humana, no pueden quedar satisfechos en ninguno de los modos de satisfacción de la instintividad del hombre.

6. La hermenéutica de la economía instintiva hace que unos y otros instintos se solapen, converjan o se interfieran entre sí, metamorfoseándose en el momento puntual del comportamiento en que se patentiza su satisfacción. De ahí que esas instancias de la personalidad freudiana —super-yo, ello y yo— no sean las únicas responsables —si es que existen— del fenómeno de la represión.

Está probado hasta la saciedad cómo los instintos cabalgan sobre otros, los sustituyen, amplían o potencian, los amenguan o inhiben, y hasta entran en conflicto mutuamente, además de compensarse el fracaso de unos —su frustración— a través de la satisfacción sublimada de otros.

¡Cuántas frustraciones en el instinto de poder no son más o menos inmediatamente sublimadas en forma de satisfacción sexual! ¡Cuántas represiones o inhibiciones sexuales no quedan vicariamente satisfechas en forma de copiosas comidas o bebidas en exceso! De aquí que en toda manifestación de la instintividad se halle una coparticipación de las distintas provincias instintivas. Yo me atrevería a ir más lejos: en toda frustración o satisfacción instintiva —que se realiza siempre de forma singularmente concretada en ésta o aquella área de la instintividad— hay supuesta una frustración o satisfacción de los distintos haces que componen los diversos apetitos.

De ahí que sólo puedan admitirse una de las dos siguientes opciones: o la represión instintiva es una condición natural del hombre que en absoluto conduce a la neurosis (en cuyo caso todo el andamiaje de la edificación freudiana cae por su base), o todos los hombres están natural y necesariamente condenados a

ser neuróticos (en cuyo caso Freud tendría toda la razón, aunque él mismo sería también un neurótico).

De decidirnos por la segunda de las opciones, tampoco el problema queda resuelto; más bien, por el contrario, se hace todavía más complejo. Pues si todos somos neuróticos, puesto que la satisfacción nunca puede ser absoluta y, por consiguiente, siempre hay un cierto cómputo de represión —si la normalidad es la neurosis—, el psicoanálisis no sirve a la desneurotización, y debe, por consiguiente, ser abandonado. Pero tampoco sirve para nada la liberación, puesto que ésta jamás puede ser absoluta. Con lo que al final, tanto la represión como la liberación apenas si significan algo y se distinguen entre sí.

C. *La neurotización de la sexualidad*

Una vez vaciada la sexualidad humana de su significación específica, no le queda más recurso que emprender el áspero descenso de la degradación hasta arrojarse en la neurosis. La teleología de la sexualidad humana es reducida en la pluma de Freud a una sola significación: la evitación de la neurosis. La satisfacción sexual es algo así como la medicina preventiva de los padecimientos neuróticos. Pero, de ser esto verdad, acontece forzosamente que la sexualidad se des-sexualiza, se vacía de sentido, deja de ser ella misma para desnaturalizarse en prestación de servicios que en absoluto le competen. En definitiva, la sexualidad se neurotiza. Deviene en una madeja de haces desordenados que amordazan al hombre y le impiden crecer en toda su estatura.

Ello es la consecuencia necesaria que se deduce de la falsa interpretación de las neurosis. La comprensión de la patología humana no es algo baladí o trivial que apenas tenga consecuencias. La psicopatología del hombre remite continuamente a su psicología y a su

fisiología. Un error en la concepción de aquélla supone un malentendido de éstas.

La erotización de las neurosis obliga a la neurotización de la sexualidad. Este proceso neurotizador comienza invadiendo la provincia instintiva para desde allí fagocitar la personalidad entera. La neurotización de la sexualidad se hace acompañar, inesperadamente, de la neurotización de la personalidad.

El protagonismo que se concedió a la sexualidad fue un protagonismo indigente, sólo eficaz para saturar todavía más las repletas salas de espera de psiquíatras y psicoanalistas.

Los indemostrados principios freudianos en esta área, abriéndose paso a través de la barrera cultural, han ido a instalarse en la mente de muchos, originando una menesterosa confusión.

Tanta, que las relaciones entre personalidades y sexualidad se presentan hoy como un pseudoproblema oscurecido e intransparente.

Se afirma en algunos sectores, por ejemplo, que el celibato, en tanto que abstinencia sexual, contribuiría a deformar la personalidad, desgarrándola entre los distintos mecanismos neuróticos y compensatorios en que aquélla se atomiza. Si antes se había exagerado hasta la deformación las consecuencias orgánicas patológicas derivadas de la masturbación —verdadera falacia obsesiva de toda una época—, ahora se magnifica, de forma monstruosa, el extremo contrario.

Hubo cientifistas y mecanicistas que llegaron a la afirmación de que cualquier tipo de abstención sexual era anormal. Tal afirmación tiene sólo una validez parcial: cuando la renuncia a la sexualidad no se ejerce desde la libertad, sino desde la imposibilidad. Quiero decir con ello, cuando en la existencia humana se produce un vacío sexual como consecuencia de graves alteraciones estructurales de la personalidad. Pero aun en esos casos concretos —poco frecuentes en la patología humana—, las alteraciones de la personalidad no son las más de las veces *consecuencias* de una

perturbación en la instancia instintiva, sino más bien *causa* de esas perturbaciones. No es, pues, la sexualidad enferma la que modifica la personalidad, sino que generalmente son las personalidades mal estructuradas las que acaban por salpicar el apetito sexual y, por consiguiente, perturbarlo.

Por otra parte, hay casos clínicos en que la sexualidad no puede satisfacerse por haber un impedimento en su realización y que, sin embargo, la armonía personal no está perturbada. Acontece esto cuando aquella personalidad concreta es lo suficientemente madura como para asumir e integrar desde su atalaya aquel defecto, y organizar en nuevas configuraciones de sentido las frustradas tendencias instintivas.

El hombre, en tanto que ser transido de espiritualidad, puede embrazar sus propias dificultades, y aceptar con toda libertad lo que en un principio tenía el aparente carácter de una imposición imperativa.

Por ser libre está abierto al mundo y puede aceptar con toda libertad los límites y determinaciones que sobre su apertura personal sobrevienen. Merced a su libertad puede, por tanto, aceptar e incluso elegir el no hacer uso de su poder, en ésta o aquella dimensión. La abstinencia sexual deviene un factor etiológico de la neurosis, cuando no es tal abstinencia, sino cuando esta abstinencia es imposible, bien porque no pueden embriagarse esos impulsos desde lo unitario de la personalidad, o tal vez porque tampoco necesitan de ningún embridamiento, ya que desde su origen están torcidos, agónicos o debilitados.

Por eso, considero que debiera reservarse el término de abstinencia sexual, para significar aquellos casos en que, primero, el hombre equilibrado escoge libremente prescindir de ejercer el amor carnal, y, segundo, esa elección tiene sentido y es requerida por la dedicación apasionada a otras exigencias que la justifiquen. Quiere esto decir que la abstención debe estar justificada por algún motivo que la haga comprensible, con tal que pueda vivirse sin ningún quebranto de la

personalidad. Una y otra condición se dan cuando rehusamos la precipitación en el egocentrismo. Las crisis ególatras, más pronto o más tarde, hacen resonar sus sones desacompasados en la instintividad.

Por eso es inadmisible que algunos confundan la sexualidad con un camino al servicio de la autoafirmación personal, como un medio simplón de autoliberación frente a las frustracciones que nunca faltan en la vida cotidiana, o como una forma de complementariedad de la estructura finita y contingente en que consiste nuestra existencia personal.

Quienes así piensan hacen de la sexualidad un instrumento cosificado al servicio de una personalidad mediocre, infantilizada e incompleta. En absoluto prueban, al mantener esos equivocados argumentos, que la personalidad humana para su perfeccionamiento necesite ser completada con la actividad sexual. Más bien prueban lo contrario: que la sexualidad puede degradarse y viciarse por el hombre que busca en ella un refugio donde esconder la inmadurez y el empobrecimiento de su deforme personalidad.

Todavía más: la búsqueda incontrolada e imperiosa de satisfacción sexual es más una prueba de la deformación de la personalidad que de su incompletitud. Es falso, pues, que la personalidad humana se complete, acabe y perfeccione en la medida que satisface sus impulsos libidinosos. De ordinario sucede que el ser más indigente coincide con el ser más necesitado. De ser ciertas estas hipótesis sobre el papel de la sexualidad en el perfeccionamiento y acabamiento de la personalidad humana, resultaría que el ser más perfecto coincidiría con el ser más necesitado, cuestión errónea desde cualquier perspectiva que se la considere.

En líneas generales sucede lo contrario a lo que sostienen estos autores. La sexualidad planificada es vivida por el hombre cuando su personalidad está más acabada y madura.

A mayor inmadurez de la personalidad, suele corresponder una actividad sexual degradada y menos humanizada.

Quien hace de la sexualidad la enseña de su autoliberación, está proclamando el estado menesteroso de su condición, además de lo erróneo de su postura.

En primer lugar, porque reconoce que para autoliberarse necesita de alguien que no sea él, que satisfaga sus necesidades. De ahí que el término *autoliberación* es equívoco, contradictorio y está tomado por el de *heteroliberación* al que suplanta. En segundo lugar, porque la sexualidad en esta perspectiva se considera como algo que no tiene en sí un sentido que la justifique. La sexualidad es entonces mediatizada en tanto que se doblega como un útil instrumento al servicio de fines que le son ajenos y extraños.

En tercer lugar, porque si la sexualidad es lo que tiene capacidad liberadora, se patentiza de este modo como una necesidad de medio para conseguir aquella liberación. Pero en tanto que necesidad, el medio más que liberación sexual es esclavitud sexual.

En cuarto lugar, porque en el compromiso sexual humano la persona se autolibera en la medida y en el grado en que se entrega al otro. No porque necesite del otro para liberarse, sino porque el otro necesite de él, la liberación que éste hace mediante su entregamiento es lo que libremente dona.

Es decir, si se toma como punto de partida para explicar la personalidad el modelo del *homo necessitudinis,* la sexualidad se muestra como la mayor esclavitud del hombre.

Por el contrario, si se entiende dentro de las coordenadas de la antropología realista, la sexualidad es un modo más —importante, pero no el único ni el más importante—, a través del cual la personalidad se abre al mundo en su entregamiento y donación gratuita al otro.

Sólo cuando la sexualidad es ejercida como una entrega de la personalidad toda, precisamente por car-

ne de esa misma donación gratuita, se obtiene la autoliberación personal, es decir, se recobra una personalidad enriquecida.

Pero es el caso que para que la sexualidad libere, como hemos dicho con anterioridad, debe, además de entregarse ella misma sin ninguna restricción, hacerse acompañar de esa entrega de toda la personalidad; arrastrar a la personalidad con ella al compromiso.

Requisito éste que no es necesario en el caso de que sea la personalidad la que deba entregarse por completo a determinado servicio.

Mientras que lo inferior queda plenificado en la medida que embraza consigo a lo superior, lo superior no necesita de su asociación con lo inferior para alcanzar su plenitud, y ello porque en algún modo lo inferior está asumido desde lo superior.

Por eso, mientras que la plena realización de la personalidad no necesita de la actividad sexual, y puede llevarse a cabo en la continencia, en cambio, la actuación de la sexualidad, para ejercerse de forma plenificada, sí que necesita acompañarse de la personalidad en la plenitud.

Es, pues, desde la personalidad desle donde se completa la sexualidad humana, y no al contrario. Subvertir este orden supondría sentar las bases para la construcción de una sexualidad humana degradada, fronteriza, casi con lo psicopatológico.

En consecuencia, no es la sexualidad la que completa a la personalidad, sino ésta la que perfecciona y da sentido a aquélla, y la eleva a la condición superadora de la mera pasión vanal.

También la sexualidad en el hombre ha de ser una sexualidad personalizada. Y esto a pesar de que los slogans que cabalgan sobre las crestas de las modernas olas de las modas de nuestro tiempo sugieran lo contrario.

A este respecto el espíritu de los tiempos modernos es cualquier cosa menos espíritu. Podría decirse que *der Zeitgeist ist Kein Geist*. Y en lo que a los «tiem-

pos modernos» atañe —ese instante presente que apenas se pronuncia ya no es presente, sino pasado—, ahí están esa multitud de experiencias, acrisoladas en el amontonamiento de las cimas del tiempo a nuestro alrededor, que pregonan lo contrario.

Ninguno de los anteriores argumentos pueden legitimar el intentar hacer de la superficie de la tierra una eroteca institucionalizada.

El estallido de las aberraciones sexuales ha hecho del impulso —que es teleológico y unitario por naturaleza— un mosaico fragmentario y agónico, cuya reconstrucción en algunos casos parece poco menos que imposible. Tanto se ha desintegrado la sexualidad humana —una especie de esquizofrenia instintiva— y tanto se la ha vaciado de su verdadero sentido, que apenas si nos sorprendemos ya de verla acuñada en expresiones contradictorias como, por ejemplo, «amor anónimo» [30]. ¡Cómo si el amor pudiera desprenderse de su condición personalizada! Quien aspire a instalarse en la realidad a que estamos vocados —«animal de realidades» llamó Zubiri al hombre—, también en la realidad sexual ha de habérselas con la búsqueda del sentido. Tal sentido sólo se alcanzará desde la óptica integradora y personalizada de una antropología coherente y unitaria.

3. *Corporalidad, espiritualidad y sexualidad*

Tres son los factores psicobiológicos concurrentes en la edificación de la sexualidad humana.

En primer lugar, los presupuestos que podrían denominarse biológico-tendenciales. En una antropología unitaria y realista no se puede ignorar o desatender a estos aspectos. Hay en toda persona un sustrato orgánico que hace posible el ejercicio del sexo. Y ese

[30] Título de una película que se ha exhibido en algunas salas de proyección de nuestro país.

sustrato en ninguna manera es accidental: en absoluto constituye un resto atávico de la evolución de las especies.

Cada órgano tiene una función, previsivamente ordenada por otros sistemas, como las hormonas, y las aferencias-eferencias sensitivas y nerviosas, imposibles de escamotear. Por este costado la sexualidad humana recuerda —sólo recuerda— la instintividad animal. Cualquier traición que se haga a estos factores biológicos, más pronto o más tarde, habrá de abonarse —no sin un costoso riesgo— en la propia cuenta de la salud psíquica y corporal. Y es que la sexualidad humana —también animal— es una realidad encarnada. Nuestro cuerpo está naturalmente construido según una condición sexualizada, que enriqueciéndolo hace distinto al varón de la hembra. La corporalidad es el primer elemento posibilitador —a través de los dispositivos de que ya tratamos— de este tipo de funciones. Probablemente no puede haber sexualidad sin cuerpo —de ahí la contradicción, por ejemplo, de la pornografía—, ni cuerpo humano sin sexualidad (la patología de los estados intersexuales es, sobre todo, eso: una patología. Pero, a pesar de lo patológico, el cuerpo de estos enfermos está animado de una caracterización sexual, aunque un tanto atomizada en un mosaicismo no integrado: sexo genético, cromosómico, gonadal, hormonal, etc.).

Siguen en seguida a los presupuestos biológicos los factores afectivos. La necesidad de afecto es algo indefectible a toda persona. Aunque esa necesidad imperiosa pueda ser satisfecha por otros caminos en circunstancias normales, su presencia, sin embargo, sí que es del todo obligada en el acontecer de la relación sexual.

En tercer lugar, los factores cognitivos (espirituales) plenifican esta dimensión humana. El conocimiento refuerza el amor y éste al conocimiento. Hay un compromiso ineludible entre uno y otro, respecto de la persona que se quiere.

Los compromisos biológico, afectivo e intelectual —y las consecuencias que de ellos se derivan— deben ir siempre asociados en el encuentro amoroso. El vínculo entre hombre y mujer se trenza, necesariamente, con estos tres factores, factores que cuando son armónicamente vividos informan y elevan a su plenitud a este tipo de relaciones humanas.

A. *La sexualidad mutilada*

Unas y otras versiones de la sexualidad, a las que he aludido más arriba —al acentuar o ignorar éste o aquel esencial aspecto que propiamente le pertenece—, han logrado deformarla.

Elestudio sexual pasea con frecuencia por calles y plazas, exhibiendo su grotesca monstruosidad, sin importarle, al parecer, ni poco ni mucho. Esta desproporción se manifiesta también en la vida personal, en la intimidad velada a curiosos y extraños.

A pesar de tantos supuestos adelantos, el hombre de nuestro tiempo continúa debatiéndose entre el angelismo y lo mefistofélico, y mientras se alinea en uno u otro extremo —más en el segundo, por lo general, que en el primero—, el sexo se agrieta, sufre quebranto y se problematiza por momentos.

Un amor conyugal que no se hace acompañar del compromiso de la carne —si es que no existe una razón de orden superior, sobrenatural, por ejemplo, que lo haga legítimo—, a lo más será un amor desencarnado, un angelismo que se puede inscribir en el campo de lo psicopatológico.

Pero también, si falta el afecto y la comprensión que siguen a todo conocimiento —y que también comprometen—, *la sexualidad se tornará vacía.*

Del mismo modo, un compromiso corporal que está libre y voluntariamente impedido —sin que haya graves razones que excepcionalmente así lo aconsejen— para trascenderse en los hijos, no será sino el

pobre compromiso de un descompromiso hueco: el del amor egoísta que se agota en la ruín proposición de «tú para mí y yo para ti», sólo en tanto satisfacemos nuestros bastardos deseos. He aquí una primera forma de sexualidad mutilada. Otras formas de pesudoencarnación amorosa la encontramos en los cónyuges que rehuyen el compromiso afectivo y cognoscitivo. El marido que apenas se interesa por su mujer, que no habla con ella —queja tan frecuentemente extendida—, que sólo le dedica el tiempo de los breves instantes en que coinciden infrecuentemente a la hora de cenar, tampoco sabe amar. Han degradado el amor al mero ayuntamiento bestial. Con su conducta están proclamando la reducción del sexo a simple abstracción carnal. No hay sexualidad humana en este caso, porque tampoco hay mutuo conocimiento.

La mujer que no tiene detalles con su marido, o el marido que nos es delicado con su mujer, patentizan la tercera forma de amores incompletos en una sexualidad degradada. El hambre de afecto acabará por invertir la relación. Todo hombre y toda mujer, bien constituidos, padecen la necesidad inconmensurable de entregar su vida a algo o a alguien..., y de sentir que esa donación gratuita es aceptada. Mayor alegría tiene quien da que quien recibe. Pero una gran parte de esa alegría —no lo olvidemos— reside precisamente en compartir la satisfacción que deriva de la aceptación, por el otro, de la donación.

Cuando esta respuesta no sucede, la necesidad de dar deviene en necesidad de poseer.

La persona se vuelve entonces sorda a las preguntas que borbotan como un continuo eco en su intimidad: ¿A quién me entregaré? ¿Quién se alegrará de la donación de mi ser?

A orillas de este piélago afectivo crecen ahora hierbas, concretadas en temerosas preguntas, pronunciadas apenas sin ruido de palabras. Es fácil sorprenderse a uno mismo mascullando cuestiones como las

que siguen: ¿cómo podré dominarle?, ¿qué hacer para que no se salga con la suya?

Preguntas éstas que acabarán —si no se les pone pronto remedio— por arruinar la relación dual y teñirla con el sabor amargo de la incomprensión y de la desconfianza.

El amor humano es siempre una realidad encarnada —tanto que en el matrimonio uno y otro cónyuge se refunden y llegan a ser «una sola carne»—, pero al mismo tiempo una realidad de afectos compartidos, de participados conocimientos.

Cuando faltan cualquiera de estos ingredientes el afecto se reduce a deseo degradado y el sexo a carne desvitalizada: mutaciones todas ellas que evidencian una sexualidad deshumanizada.

B. *La apertura del límite y el hermetismo de lo ilimitado*

En las líneas precedentes me he referido a la relación amorosa con el término de matrimonio. Esta circunstancia no obedece a algo causal, sino que ha sido querida a propósito. Acontece con relativa frecuencia que en ésta o aquella publicación se rehúsa hablar de matrimonio. En ciertos sectores de la calle hay, además, un relativo ambiente contra la institución matrimonial: algo así como si pesara sobre ella la espada de Damocles, haciendo que sus días estén contados.

Individualmente —bien es verdad que sólo en algunos casos, por lo demás no muy numerosos— se evita a toda costa una valoración positiva del vínculo matrimonal. El contrato entre los esposos se pone en duda en su obligatoriedad definitiva. Se habla de él como de una pesada carga, consecuencia de las influencias ejercidas por las tradiciones, de la que es preciso aligerar las espaldas de los hombres.

El contrato no tiene hoy, al parecer, la fuerza de ayer. Se invocan en su contra razones, aparentemente bien fundadas, que hasta casi resultan convincentes: que una decisión de tanta importancia, por ejemplo, no puede estar fundada sobre los cambiantes sentimientos (por supuesto que no lo está); que el obligar «por toda la vida» parece excesivo, ya que el hombre es un sujeto capaz de rectificar en casi todas sus decisiones; que un matrimonio que no «funciona» hace mucho más daño —si permanece unido— a sus hijos que si se divorcian los progenitores (suenan ahora las razones viscerales invocadoras de la inocencia infantil con ánimo de persuadirnos), y, sobre todo, que tal compromiso no es más que la irracional y rutinaria fuerza de la costumbre que ata al hombre, le oprime y, en consecuencia, le impide la libertad para la autorealización en el amor.

En definitiva, que esta atadura restringe la vida humana, limitándola y haciéndola hermética. Quienes así argumentan se equivocan de parte a parte. No puedo contestar aquí a cada una de las razonadas excusas, dados los límites naturales de esta colaboración (¡también en las colaboraciones hay límites!). Tal vez en otra ocasión vuelva sobre ellas. Me limitaré, pues, a contestar la última de las razones esgrimidas. Que el vínculo matrimonial debe ser para siempre, parece obvio (a lo más que se puede transigir es a la separación, y ello bajo poderosas razones y perfectamente ragulados los derechos y obligaciones de las partes separadas). Hay muchas razones que así lo aconsejan. En primer lugar, las derivadas de los compromisos psicobiológicos, supuestos en las entrañas del convenio interpersonal en que consiste la relación matrimonial. En segundo lugar, porque de este modo se reasegura (hoy todos piensan —y en verdad lo es— que es de justicia el seguro en el trabajo, en la profesión, el seguro de desempleo, etc.) la viabilidad y las necesarias atenciones que la prole exige.

Y, en tercer lugar —considerado el problema de «tejas para abajo»—, porque tal limitación no es sino una apertura. Me explicaré. La libertad humana no es un absoluto. La libertad del hombre es siempre una libertad condicionada —«estamos condicionados», repetimos muchas veces en el lenguaje coloquial—, encarnada, materializada casi en el poso que deja la responsabilidad que sigue a nuestras libres actuaciones. Nadie pensará, seguramente, que el automatismo de la operación de caminar sea menos libre, porque no sometemos a nuestra elección el ejercicio de los músculos que han de ponerse en marcha para dar un paso más. Y, sin embargo, al comenzar nuestro aprendizaje titubeante, sí que fuimos respecto de él más o menos libres.

¿Qué pasaría si un pie tuviera que pedir permiso al otro cada vez que intenta moverse? Pues, entre otras muchas cosas, que jamás llegaríamos a nuestro destino. Más de uno podrá decir que él no fue consultado sobre si deseaba o no aprender a caminar. Probablemente tenga toda la razón en este contraargumento. Pero, ¿no es verdad que el saber caminar es mejor que su contrario? Luego se admitirá que haber sido enseñado a caminar —aun sin nuestro consentimiento— es un bien. Y como la libertad tiende al bien, quien por nosotros tomó la decisión de enseñarnos a caminar cuando pequeños, nos suplió sólo en el ejercicio de la libertad. Nos vivió la libertad. Quiero decir que de haber sido posible el consultarnos, con toda seguridad hubiéramos respondido que sí, y por ello les estamos agradecidos.

¿Qué pasaría si hubieran esperado a consultarnos hasta tener uso de razón, por ejemplo? De seguro que lo consideraríamos, además de una estupidez, un grave daño. Además, ¿no somos acaso libres, a pesar de todo lo aprendido, para dejar de andar, incluso durante toda la vida, si nos lo proponemos?

Desde otra perspectiva, es natural a la condición humana —cualquiera que sean sus circunstancias— el

estar *engagé,* comprometido. Esas personalidades enfermizamente independientes, que apuestan por la huida radical de todo compromiso, también están comprometidas: aunque sólo sea con su postura vital de total descompromiso; un compromiso, al fin y al cabo, que no sirve para nada; o, mejor dicho: sí, que sólo sirve para el empobrecimiento.

El límite del compromiso supone en todo hombre la posibilidad de que surja un horizonte. Se contempla el horizonte en el instante preciso en que nos apercibimos de un límite. Precisamente porque tenemos límites, tenemos también capacidad de horizonte y, con él, la posibilidad de abrir nuestro ser y contemplar asombrados una panorámica distinta, mientras simultáneamente nos trascendemos a nosotros mismos.

Por el contrario, un hombre descomprometido, sin límites, que le aten —si es que ello fuese posible; ¡que no lo es!—, ilimitado..., forzosamente habría de renunciar a su capacidad de horizonte: quedaría encerrado en el amplio hermetismo de lo ilimitado. El compromiso del matrimonio —para toda la vida, indiviso: el corazón entero del uno para el otro— está de acuerdo con la hechura más realista de la naturaleza humana.

III.

La sexualidad en las religiones no cristianas. Estudio histórico-antropológico

Manuel GUERRA

La ciencia y también la historia de la humanidad, así como la experiencia individual, confirman la universalidad e importancia de la sexualidad. Por eso nada de extraño tiene que sea un tema palpitante en la vida del hombre de todos los tiempos, también del paleolítico, y de todas las regiones en su doble vertiente religiosa y profana. Pero tiene razón Pío XII cuando afirma: «Es indudable que se apartan del común sentir de las personas honradas, sentir que la Iglesia siempre tuvo en gran estima, quienes consideran el instinto sexual como la tendencia principal y mayor del organismo humano, para de ahí deducir que el hombre no puede dominar durante toda su vida este apetito sin exponerse a un grave peligro de perturbación, sobre todo nerviosa, y sin causar daños al equilibrio de su personalidad. Antes bien, como con razón advierte Santo Tomás [1], el instinto más profundo en nosotros es el que se refiere a la propia conservación; luego, en segundo lugar, viene la inclinación que procede de la potencias sexuales» [2].

Dios ha querido facilitar y, en cierta medida, hacer posible la realización de estas dos tendencias, esencia-

[1] *Suma Theologiae,* 1, 2 ae. 94, 2.

[2] Pío XII, enc. *Sacra virginitas* (22-3-1954), cfr. su texto traducido por P. GALINDO en *Colección de encíclicas y documentos pontificios,* I, Madrid, 1967, 1647 ss.

les para la conservación del hombre y de la humanidad, mediante el correspondiente placer. Pocas tareas tan ingratas como la de comer sin apetito. Imagínese asimismo qué habría sido de la transmisión de la vida humana si no fuera acompañada del placer sexual. Pero la ley eterna, el plan de Dios y su ordenación del mundo en orden a que el hombre alcance su fin justo con las exigencias de «la ley natural, que es la misma ley eterna escrita y grabada en todos los seres racionales» [3] reclaman que el hombre en las respectivas acciones jamás excluya artificialmente la consecución de esos dos fines. No obstante, algunos, en vez de comer y beber para vivir, parece como si vivieran para beber y banquetear, erigiendo el medio, el placer culinario, en fin. Recuérdese, por ejemplo, la práctica romana (en su época de decadencia, primeros siglos de la Iglesia) de acudir al *vomitarium* para «devolver» y poder así seguir disfrutando del placer de la comida y de la bebida como si entonces se empezara. A su vez, en algunos períodos de la historia, épocas también de decadencia, los hombres trastruecan el orden natural y buscan el placer sexual, excluyendo la procreación de los hijos por medio de métodos anticonceptivos y abortivos. Son períodos en los que la primacía del placer conlleva el recurso al divorcio, el intento de justificar la homosexualidad, etc.

En este estudio de la sexualidad en la religiones y culturas no cristianas voy a dividir su exposición en períodos, en los cuales prevalece la recta ordenación de la sexualidad y en épocas, en las cuales predomina su inversión. La historia, en general, posibilita tal división y permite comprobar que, cuando en un pueblo predomina la primera opción fundamental, la familia vive unida y el respeto de la vida, así como la estabilidad matrimonial, hacen fuerte a ese pueblo.

[3] León XIII, enc. *Libertas praestantissimum,* en *Colección de...,* I, 66.

Suele coincidir con las épocas de forja de los siglos de oro y con los inicios de éstos. Pero si consigue imponerse la opción contraria al orden natural, tendremos que «algo —por no decir todo— huele a podrido en Dinamarca» y fuera de ella. El egoísmo estancará las energías y el afán de superación, que, remansados, se corromperán, terminando por convertirse en cloaca maloliente. El hombre no lo será de veras, aunque parezca serlo, degradándose a niveles humanos o, mejor, infrahumanos por no respetar las exigencias de su misma naturaleza. Ocurre algo parecido como con la estatua, en apariencia talla artística de madera, pero que, apenas rozada, la blancura de la escayola descubre que no es lo que parece ser.

Sin duda, algún lector objetará que caigo en una simplificación y por lo mismo, en una irrealidad. La realidad resulta siempre compleja. Así es. Reconozco que en todas las épocas de la historia ha habido esposos fieles durante la vida de los dos e incluso tras la muerte de uno de ellos, matrimonios mal avenidos y cónyuges separados y hasta unidos a otro de modo visible o, al menos, encubierto, así como relaciones sexuales fuera del matrimonio tanto antes de contraerlo (rel. prematrimoniales, amor libre) como después de haberlo contraído (adulterios). El entramado de la descendencia humana, a su vez, está tejido de la generosidad de no pocos matrimonios a la hora de aceptar el número posible de hijos, y del egoísmo de otros más preocupados del placer propio y su bienestar material, al mismo tiempo que sus hilos conjuntan en proporción diversa a hijos legítimos e ilegítimos. Pero ahora pretendo bosquejar el talante, no detenerme en una descripción pormenorizada. Cuando el clima es apropiado, las flores, aunque no todas, cuajan en fruto; si el clima es adverso, se malogra hasta la fruta de los árboles más resistentes, los silvestres si bien su misma escasez encarece su aprecio y su precio.

1. *Aspectos religiosos de lo sexual*

A. *La figuración analógica de la divinidad*

El conocimiento analógico de la divinidad. Aparte del conocimiento por medio de la divina Revelación, la inteligencia humana puede llegar a conocer la divinidad. Una vivencia primaria, común a todos los creyentes, confirma la afirmación paulina: la esencia invisible de Dios, su poder eterno e infinitud, son racionalmente cognoscibles, partiendo de las creaturas (Rom 1,20). Podemos ver las huellas de Dios, entrever a Dios como reflejado, un tanto obscuramente, en el espejo de lo creado. Más aun, nos es posible hallarlo no lejos de nosotros mismos, «pues en él vivimos, nos movemos y existimos...; somos de su linaje» (Act 17,28), según la frase del mismo S. Pablo, que cita, despojado del sentido panteísta originario, un verso de dos poetas griegos del s. III a.C. (Arato y Clearites). Pero este conocimiento natural de la divinidad se muestra como agarrotado por su dependencia de los sentidos, que apenas pueden ayudar a concebir lo espiritual. El objeto adecuado del entendimiento humano es lo sensible. De ahí la conveniencia y casi necesidad de la Revelación, sin la cual no es posible conocer a Dios «fácilmente, con firme certeza y sin mezcla de error».

Ya Jenófanes de Colofón (s. VI-V a.C.) observa: «Los etíopes (negros) dicen que sus dioses son chatos y negros; en cambio, los tracios (rubios) los conciben con ojos azules y cabelleras rubias» (*Fragm* 16). Pero la naturaleza analógica del conocimiento natural de Dios no lo convierte en un producto de la imaginación humana, objetivación de las propias indigencias, como afirma, entre otros Feuerbach. La vista de las huellas de animales o de pisadas humanas sobre el blanco tersor de la nieve no implica la creación de esos seres, sino simplemente el reconocimiento de su existencia independiente y anterior al conocimiento de

su «rastro». Del mismo modo el reconocimiento de un Ser supremo, no su creación, está implicado en el hecho de que el hombre descubra las huellas de la divinidad impresas con mayor o menor nitidez en el cosmos (vías aristotélico-tomistas de ascenso a la divinidad) y en su misma naturaleza humana (vías platónica-agustinianas de índice predominantemente subjetiva).

Dioses padres celestes y diosas madres telúricas o «terrestres». Dios, ese ser distinto del mundo, superior al hombre y a las cosas con elevación infinita, que trasciende lo cósmico al mismo tiempo que lo mueve presentándose como inmanente, «no es hombre ni mujer». Por consiguiente no encaja en ninguno de nuestros géneros gramaticales o fisiológicos, ni le convienen atributos de determinación masculina. No obstante, la naturaleza analógica de su conocimiento racional por parte del hombre ha motivado que unos pueblos lo hayan imaginado masculino. Esta concepción es propia de todas las religiones celestes, p. ej. la griega, romana, celta, eslavas, en general de todos los pueblos de origen indoeuropeo y semita. Además de masculino lo representan como padre. Pero se trata de un dios padre por sus funciones biogenésicas, i.e. padre de otros dioses y diosas, así como a veces también de hombres, dotado además de la *maiestas* y gravedad, al estilo del paterfamilias romano en la época arcaica de su historia.

En cambio, otra constante religiosa, la telúrico-mistérica, representa a la divinidad suprema como diosa madre y, en vez de poner su morada en las regiones celestes, la relaciona con la Tierra considerada como numinosa, p. ej. Deméter, Magna Mater, Cibeles, Isis. Estas formas religiosas prefieren la figuración teriomórfica, i.e. animal, de sus dioses (especialmente la serpiente, el toro, el macho cabrío), mientras que la otra se decide por el antropomorfismo o figuración humana. Es una muestra más de la analogía, pues la

divinidad en sí misma no es ni hombre ni animal; pero de alguna forma era preciso representarla al alcance de los hombres [4].

Santuario paleolítico del triángulo invertido. La diosa Madre Tierra. El santuario de vueva Palomera (Ojo Guareña) en Sotoscueva (Burgos) está presidido por algo, en apariencia, tan frío y geométrico como el triángulo. Presente en el vertíbulo (Sala de Cartón), es en el *sancta sanctorum* (Sala de las Pinturas), donde el triángulo adquiere rango evidente de tema de la composición pictórica que recubre el ábside. En su zona central resaltan por su disposición y dimensiones 10 triángulos, orquestados por 18 en la pared izquierda (punto de vista del espectador) y 7 en la derecha, más varios, por lo menos 8, en la chimenea final, cuya enumeración resulta difícil por hallarse en huellas de erosión a bastante altura debido al hundimiento del piso.

Además estos triángulos son, como las manos en la cueva del Castillo o en Gargas, tema monográfico, por sí mismo existente. A diferencia de lo que ocurre en varias cuevas (p. ej. el existente en el lomo de un caballo en Combarelles, en general los triángulos bastante imperfectos de la cueva La Pasiega, etc.), tienen consistencia propia; son independientes. Constituyen el eje, el tema central de toda la composición pictórica-religiosa de este ábside paleolítico, de suerte que casi me atrevería a reducir las figuras de animales (cápridos, équidos, bóvidos, elefante, etc.) a simple ornato de la idea, sentimiento y creencia expresados por esa serie de triángulos, todos invertidos, repetidos una y otra vez como si se tratara de una aliteración no poética, sino pictórica, encaminada a grabar el tema con su reiteración.

[4] Cfr. amplia exposición en M. GUERRA, *Constantes religiosas europeas y sotoscuevenses,* Burgos, 1973, 81-147, 519-48, etc.

Estos triángulos no pueden deberse al azar ni al capricho del artista. Así podría explicarse, p. ej. el dibujo de un solo hombre o animal cabeza abajo, pero si se hallan en semejante postura, de suyo violenta aun desde el punto de vista estético, más de cuarenta —en nuestro caso— triángulos, su explicación es mucho más profunda que la casualidad o el capricho. Se trata sin duda, de la representación del triángulo pubiano, símbolo de la fecundidad, del misterio del origen de la vida.

En el paleolítico, se percibía con gran nitidez el carácter gratuito y misterioso de la vida, por eso el tema de la fecundidad era captado de modo inmediato en su significación religiosa. De ahí que la veneración de la Madre Tierra, diosa de los muchos pechos y del triángulo pubiano, ocupara un primer puesto durante la prehistoria.

Tampoco sorprende que las expresiones simbólicas de la triple vertiente de la fecundidad entrelazasen estos tres temas: fecundidad humana, fecundidad animal y fertilidad agraria. Pero esta temática no pertenece primariamente al terreno vital humano, social, profano, sino al plano religioso.

Este sentido religioso preside el proceso seguido en la abstracción del triángulo pubiano. El artista, de acuerdo con la mentalidad y religiosidad telúricas de su clan o tribu, está dominado por la idea de la fecundidad y venera a la diosa Madre. Para representarla se fija en la realidad personal representativa de esta idea: en la mujer. De ella, en cuanto fecunda, aisla lo esencial, o sea, el triángulo pubiano. De ahí sus distintas figuraciones. Con el tiempo terminará por desfigurarse de tal manera, por eliminación de algunas partes o por el cambio de posición, que su simbolismo no resulta comprensible más que a los especialistas. Es sabido que la letra *delta*, entre los griegos, simboliza a la mujer y que los santuarios llamados así, p. ej. el de Argos, estaban dedicados a Deméter, etimológicamente la diosa «Tierra Madre». Un

principio pitagórico afirma: «El triángulo es el principio de la generación-fecundidad.» En la India el triángulo tiene asimismo un significado semejante.

B. *Los ritos de iniciación. Interpretaciones iniciáticas del arte rupestre*

En el ámbito religioso de la antigüedad las creencias, al menos las cardinales de la vida religiosa, suelen andar sobre dos planos: el mítico y el ritual. Mito y rito obedecen con frecuencia al mismo hecho o idea sacral; es la misma realidad movida por resortes distintos: el de la palabra transmitida por vía oral, escrita, esculpida o pintada (mito) y el de los gestos o acciones (ritos). Son planos diferentes, caras complementarias, pero pertenecen a la misma creencia en circulación religiosa, si bien el término «rito» a veces conjunta este doble aspecto. Acabamos de analizar el significado religioso de lo sexual en el plano del mito, de las figuraciones, de las creencias. Es natural que el mismo significado estuviera presente también en el de los ritos.

En varias formas religiosas se ingresa por medio de un rito especial, p. ej. el de iniciación en los misterios de la época helenística. Más aun, los ritos iniciáticos, llamados también «ritos de paso» de un período vital, grupo, etc., a otro o de «iniciación» en el nuevo sistema de vida, que implica como una «muerte» al anterior, son frecuentes en los pueblos primitivos de nuestros días, casi, siempre con separación de sexos. Los hombres y las mujeres integran círculos independientes, p. ej. tribus y pueblos africanos, polinesios, etc. Los ritos iniciáticos más universalizados son los relativos al paso del no ser al ser, a la vida (ritos de nacimiento), de la infancia a la juventud (r. de pubertad), de estado soltero al casado (r. matrimoniales), de esta vida a la del más allá (r. funerarios). En nuestros días los de la pubertad se

conservan desacralizados (iniciación en la vida sexual, origen de la vida, puesta de largo, presentación en sociedad, etc.).

Por obra del comparativismo etnográfico se ha venido adjudicando al hombre prehistórico de Europa occidental lo que piensa o cree el hombre «primitivo» de nuestro tiempo, sea bantú, hiperbóreo, piel roja, bosquimano o australiano. Es evidente el riesgo de este traspaso de creencias, etc., a las gentes del paleolítico, separadas de ellos por barreras de milenios en el tiempo y de miles de kilómetros en el espacio. Pero, para quien admita la validez de este método, parecerá obvio que se haya intentado explicar el arte rupestre a la luz de los ritos iniciáticos: «Cuando visitamos, escribe Breuil [5], una cueva pintada, entramos en un santuario donde se han celebrado ceremonias sagradas durante milenios, sin duda bajo la dirección de los grandes iniciadores que introducían a los novicios llamados a recibir instrucción fundamental, necesaria, para el comportamiento de la vida.» Al final del período iniciático de preparación religiosa, el muchacho quedaría oficialmente convertido en «hombre», capaz de asumir sus derechos y responsabilidades sexuales, venatorias y guerreras en la tribu; la muchacha sería reconocida «mujer», capaz de procrear e iniciada en la problemática femenina más compleja que la masculina (implicaciones de la menstruación: purificación periódica, fecundidad, fuerza mágica, etc.)

No han faltado quienes hayan descrito con bastante pormenor las ceremonias de iniciación en las galerías o salas decoradas con pinturas (p. ej. J. Charet, H. Kühn, etc.). Aunque estos autores entremezclan esta explicación con la teoría de la magia «simpática» de la caza, resaltan suficientemente que se trata de niños o adolescentes, e insisten en el hecho de que las huellas de pies desnudos sean todas de niños o de

5 BREUIL, H., *Quatre cents siècles d'art pariétal: les cavernes ornées de l'âge du renne*, Montignac, 1952, 23.

jóvenes. Pero esta afirmación ha quedado totalmente invalidada por el hallazgo de más de mil huellas, muchas de pies varos, en la galería Huellas de Adán (Palomera, Ojo Guareña). Una columna estalactítica, que cubre en parte algunas de estas huellas, garantiza su antigüedad. Además parece tratarse de un lugar sagrado. Ciertamente no era ni es un lugar de paso, pues apenas hay huellas superpuestas. El tamaño de la mayoría de estas huellas (algunas correspondientes a los números 48-50 de un zapato actual rectifica la afirmación de A. Leroi-Gourghan: «Hay un hecho sorprendente: todas las huellas conocidas son de jóvenes», válida hasta este hallazgo sensacional (a. 1969) para las escasas huellas de Tuc d'Audoubert, Aldène Niaux, Montespan, Pech Merle. En cambio, aunque no invalida del todo el aserto, que enuncia a continuación: «lo que aboga con bastante solidez en favor de una iniciación» [6], le debilita bastante; al menos, no se trata exclusivamente de iniciación de adolescentes (ritos de pubertad), como se venía suponiendo.

La interpretación iniciática del arte rupestre es una suposición por hipótesis admisible en cuanto a algunos de sus puntos o, al menos, en su orientación general. No obstante, no pasa de conjetura, cuyo espaldarazo de pruebas y testimonios, en el supuesto de que hayan existido, muy difícilmente han podido conservarse, pues se trata de acciones, de ritos, de ceremonias misteriosas y momentáneas en un mundo sin el arte fotográfico y, para colmo, reacio a pintar la figura o escenas humanas.

En las religiones celestes, p. ej. la griega, romana, «se nacía»; a la mistérica «se llegaba» mediante un rito de iniciación. La ley del arcano imposibilita precisar la naturaleza de este rito, vigente —como aquella— en los misterios de tanta pujanza en los prime-

[6] Cfr. LEROI-GOURGHAN, A., *Prehistoria del arte occidental*, Barcelona, 1968, 101; es traducción no completa del original *Préhistoire del'art occidental*, París, 1965.

ros siglos de la Iglesia, p. ej. misterios dionisiacos, helénicos de Eleusis, de Zálmoxis entre los getas, mesenios de Andania, cabíricos de Samotracia, frigios de Atis-Cibeles, de Adonis, iránicos de Mitra, egipcios de Isis-Osiris, etc. De hecho casi todos, especialmente los mitraicos y los isiacos, se extendieron por toda la cuenca mediterránea, conservándose numerosos recuerdos (estatuas, etc.) en toda ella, también en las diferentes regiones españolas.

C. *Interpretación simbólico-sexual del arte rupestre*

En la interpretación del arte rupestre se han ido relevando una serie de teorías el arte por el arte, el totemismo, la magia, el animismo, etc. A mi juicio, la interpretación acertada es la auténticamente religiosa (relación con una divinidad personal, concebida como diosa Madre y figurada en forma animal o por signos abstractos, p. ej. el triángulo invertido). Con esta explicación son compatibles algunos de los ingredientes de las degeneraciones religiosas: magia, animismo, etc., avinagramiento del buen vino religioso, fenómeno operante con mayor o menor eficacia en todas las épocas, también en la nuestra, incluso entre los que se dicen ateos, si bien entre ellos aparece secularizado. Reconozco la novedad de mi interpretación, pero la considero suficientemente fundamentada [7].

[7] Cfr. amplia exposición en mi obra *Constantes religiosas europeas y*... 119-216, 287-98; 475-560.

Esta interpretación demuestra la presencia de religión, en el sentido propio del término, durante el paleolítico, desde el instante mismo en que los restos conservados permiten afirmar la racionalidad del hombre. Por tanto, el sentido religioso no es fruto de la evolución, sino algo connatural al hombre en cuanto dotado de razón, capaz por lo mismo de llegar al conocimiento racional de Dios. Deben superarse las teorías que, como primer estadio religioso de la humanidad,

Evidentemente la presencia de lo sexual en la figuración analógica de la divinidad y, en los ritos iniciáticos es compaginable con un sentimiento profano de la sexualidad. Incluso se daría el placer erótico, aislado del sentido religioso de la sexualidad, como p. ej. en el caso del hombre que en un hueso, hallado en Isturitz, contempla la figura de una mujer desnuda.

ponen las degeneraciones de lo religioso, o sea la magia, el animismo, etc., así como los que consideran el ateísmo como fenómeno primario. No es este el momento de exponer las razones ampliamente desarrolladas en mi estudio ya citado.

Además, el desconocimiento o, al menos, la no valoración de religiosidad telúrico-mistérica, con su concepto imanentista de la divinidad y con lo *fascinans* como característica del sentimiento religioso de sus miembros, explica que no pocos de los estudios de «vanguardia» de nuestro tiempo carezcan de fundamento en puntos esenciales de sus exposiciones. Tanto la «teología de la muerte de Dios» como la antropología estructural, de LEVI-STRAUSS, C., conocen solamente las religiones celestes o étnico-políticas, caracterizadas por la trascendencia de la divinidad, y por lo *tremendum* como definitorio del sentimiento religioso de sus miembros. De ahí que señalen tres etapas en la evolución del concepto de la divinidad y, consiguientemente, en la postura religiosa de la humanidad:

1.ª Dios arriba Divinidad concebida como celeste por su nombre, por sus atributos, y teofanías, por su residencia, etc.; 2.ª Dios afuera de mí, y 3.ª Dios dentro de cada uno, inmanente en vez de trascendente y distinto. La última corresponde, según ellos, a nuestro tiempo. Por eso, partiendo de esta suposición, se concluye (por ejemplo, BULTMANN) que hay que reinterpretar de esta suposición y del cristianismo, como mítico y perteneciente a formas religiosas arcaicas ya superadas, todo lo que no sea ese «Dios dentro» o no fomentar la inmanencia de la divinidad: por ejemplo, habría que eliminar la encarnación, la ascensión, etc., de Jesucristo.

Aparte del desconocimiento de la religiosidad telúrico - mistérica, o más antigua que la celeste, y que es de índole inmanentista («Dios dentro»), desconocen estos autores que el cristianismo es la única religión, que gracias a la Revelación ha conseguido superar esa antinomia, aunando la trascendencia de Dios y su inmanencia o intimidad en el hombre. Las concepciones anteriores de la divinidad y de la religión carecen de apoyo incluso en una simple visión completa y objetiva de la historiografía religiosa de la humanidad.

Pero ni aún este caso puede interpretarse de un modo categórico como expresión de una consideración exclusivamente erótico-sexual [8].

Considero exagerada la universalización de lo sexual como clave interpretativa del arte rupestre. De acuerdo con la teoría de André Leroi-Gourghan [9] se distinguen dos clases de signos y también de animales: masculinos (líneas rectas y en zig-zag, peniformes, flechas, caballo, cérvidos, cápridos, etc.) y femeninos (triángulos, claviformes, tectiformes, óvalos, bisonte, uro, etc.). La cueva en sí misma sería femenina. De esta manera el arte rupestre habría expresado un complejo sistema de fecundidad. Sin duda, algunos de los grabados tienen el valor señalado por Lerpi-Gourghan. Pero esta interpretación, extendida a todos los signos abstractos y a los naturalistas así como a todos los animales y a la misma cueva, semeja ser una clave demasiado uniforme y hasta cómoda, pero difícilmente acertada en su universalismo. Es algo así como si alguien, desconocedor de los idiomas, interpretara los jeroglíficos egipcios o las inscripciones greco-latinas agrupando las letras en signos masculinos o femeninos, según estén hechos de trazos rectos o curvos.

Además, como atinadamente observa José Manuel Gómez Tabanera, «Leroi-Gourghan parece aceptar que el hombre cuaternario poseyó los mismos conocimientos en torno a las funciones sexuales y su naturaleza procreadora o fisiológica que cualquier ciudadano de Occidente del siglo XX... No hay razón científica para afirmar que el hombre del paleolítico conocía real-

8 Cfr. GUERRA, M., *Simbología románica. El cristianismo y las religiones no cristianas en el arte románico,* Madrid, 1976, nn. 483 ss.

9 Cfr. su obra, ya citada, *Prehistoria del...*, 79-87, 98, etc., así como su artículo «Les signes parietaux du paléolithique supérieur franco-cantabrique, en *AA. VV. Simposio internacional de arte rupestre, Barcelona, 1966,* Barcelona, 1968, 71-75, donde reproduce cien signos catalogados por diversos conceptos: masculinos y femeninos, tanto aislados como en composición.

mente el fenómeno de la paternidad fisiológica...»[10]. La creencia en la concepción de un hijo sin cópula o, con mayor frecuencia, en la naturaleza concomitante, a los más favorecedora, nunca causa o concausa de la acción del padre, tiene vigencia, más extendida de lo que podría suponerse, entre los pueblos primitivos de nuestro tiempo. En varios de los espíritus de los muertos, especialmente de los antepasados, preocupados de la supervivencia de su familia, clan o tribu.

2. *Valores de la castidad en las religiones no cristianas*

En la mentalidad arcaica la sexualidad es una potencia de algún modo sagrada, y su eficacia procreadora casi una necesidad. Además, y por otra parte, es también un factor de primer orden en la vida social de los pueblos primitivos, pues su subsistencia y poderío dependían de los muchos hijos, siempre amenazados por el elevado índice de mortalidad infantil. No obstante, una y otra vez en esos mismos pueblos el valor social de la sexualidad aparece subordinado a su valor religioso. Ello se manifiesta en el aprecio llamativo y, a primera vista, paradójico de la castidad y, sobre todo, de la virginidad.

La castidad y el culto divino. En general puede afirmarse que la castidad, al menos entendida como «purificación», y en cuanto ideal casi siempre irrealizable, es reconocida como el medio más adecuado para el trato con la divinidad. «Los dioses aman la castidad» (Tíbulo. *Eleg* 11,1,2). «La ley ordena acercarse a la divinidad caste = con pureza-castidad» de cuerpo y alma (Cicerón, *Leg* 2,10,24). Pero una cosa es el

[10] Cfr. TABERA, J. M., en ALMAGRO, M., *Altamira, cumbre del arte prehistórico,* Madrid, 1968, 282.

ideal y otra, a veces muy distinta y distanciada, la realidad. Ciertamente así ocurre con este tema.

Sin embargo, en congruencia con el ideal anterior, la castidad sacerdotal, aunque no sea universal ni mucho menos, merece ser tenida en cuenta. El hierofante de Eleusis y varias clases de sacerdotisas debían ser célibes (Pausanias 2,4,1; Epicteto 3,21, etc.), si bien no está demostrada la vigencia continua de esta condición. Recuérdese asimismo la dignidad y prerrogativas tan excepcionales de las vestales romanas, de las vírgenes mayas, aztecas, de las «vírgenes del sol» entre los incas, etc. La práctica más frecuente, a juzgar por los testimonios conservados, reducía la obligatoriedad de la castidad sólo al tiempo durante el cual desempeñaban las funciones sacerdotales [11].

Existía además la tendencia a escoger mujeres mayores como si sólo interesara un efecto «mágico» de la castidad ritualmente observada, aunque sólo fuera en apariencia. Así, por ejemplo, tras algunos casos de violación, se escogían para sacerdotisas a mujeres mayores [12], en las cuales no fuera sensible la violación ni la falta consentida, si bien durante las ceremonias se presentaban, a veces, con hábitos de doncellas de virgen [13]. Por eso, con el fin de asegurar la castidad junto con su virtualidad mágica de efectos cósmicos, se solía también recurrir a medios artificiales, mutiladores o, por lo menos, debilitadores de la capacidad genésica (caso de las prácticas medicinales) [14].

11 PAUS (Pausanias), 2, 33, 2; 7, 19, 1; 7, 26, 5; TERTULL, *De monogamia,* 17, 3, etc. Sobre la castidad y la virginidad, cfr. GUERRA, M., *Castidad (en las religiones no cristianas),* Madrid, en Ger, 5, 1971, 271-272; PACIOS, A., *Virginidad (en las religiones no cristianas),* Madrid, Ger, 23, 1975, 593-95.

12 PAUS, 8, 5, 12; DIOD. SICUL, 16, 26, 6, etc.

13 PAUS, 2, 10, 4; 6, 20, 2; 7, 25; PLUT, *Numa,* 9; *Pythic. oracu,* 20; STRABO, 329, etc.

14 Cfr. la nota de SERVIO a finales del siglo IV d. C. en su comentario a VERG, *Aen,* 661, donde se refiere al uso de «ciertas hierbas» como medicinales en orden a facilitar la castidad.

La castidad ritual. Es la que obliga en religiones no cristianas, durante uno o varios días antes de la ejecución de un rito determinado, como exigencia de pureza para acercarse a la divinidad. En varios pueblos primitivos se practica durante el tiempo de la siembra, mientras los esposos están de caza o en la guerra, etc. En la religión brahmánica debe abstenerse del contacto sexual el que ofrece un sacrificio así como el caballo destinado al sacrificio anual. En los misterios de Cibeles deben guardar castidad ritual sus iniciados durante nueve días (Ovidio *Met* 10,435); la basilisa antes del rito de la hierogamia o «matrimonio sagrado» con Dioniso, lo mismo que las 14 matronas de su cortejo en el segundo día de las antesterias (mes de febrero). Las mujeres atenienses la observaban durante 9 días en las tesmoforias (mes *pianepsión* o de la semilla-siembra: octubre); las romanas que participaban en las bacanales en honor de la Bona Dea (Plutarco, *Quaest. romanae* 20), etc. También en los misterios de Mitra había vírgenes y castos. Nótese en casi todos ellos la probable vinculación originaria con lo telúrico por su coincidencia con el mes de la siembra o en febrero, preparación de la explosión primaveral.

Relación de la castidad sacerdotal y ritual con la fertilidad agraria. Al exponer las razones justificativas de la implantación de la castidad sacerdotal en sociedades de mentalidad, de suyo, opuesta a ella, Fehrle, autor ya clásico en esta materia, señala tres: a) creencia popular, según la cual la unión sexual contaminaba, b) la hierogamia o matrimonio místico con la divinidad, el cual perdería simbolismo e influencia religiosa si la protagonista estaba casada y c) la opinión de que la castidad infunde un vigor especial [15]. Es cierto que pudieron influir estas creencias.

[15] Cfr. FEHRLE, E., *Die Kultische Keuschheit in Altertum*, Giessen, 1910, 25 ss.

Ya Hesiodo (*Erg* 733) testimonia la eficacia contaminadora del acto conyugal entre la población de Beocia. Pero conviene resaltar la coincidencia de que los testimonios conocidos con este valor pertenecen a pueblos de religión celeste. En ellos ciertamente la unión sexual contaminaba, aunque fuera dentro del matrimonio legítimo. De ahí también la obligación de purificarse después del parto. Es un punto en el que aparece su condición de tabú, del cual hablaré. Por eso mismo algunos sacerdotes y, sobre todo, sacerdotisas, debían guardar la castidad al menos durante el tiempo de su ministerio cúltico.

Sin embargo, respecto de los misterios de la cuenca mediterránea de los primeros siglos cristianos, así como de algunas religiones americanas antes del descubrimiento de América por España y durante el período de su evangelización, es forzoso destacar la importancia, a mi entender, fundamental del origen y del destino telúrico de la castidad. En estas formas religiosas parece como si la castidad no tuviera valor en sí misma, sino sólo en cuanto supone un período preliminar de reserva para la fecundidad o de renuncia (caso de las sacerdotisas), que revierte en beneficio de la fertilidad agraria, con la cual estaba relacionada la mujer. La relación de la castidad con la fertilidad es evidente en el testimonio de Propercio: «Si son castas, vuelven al cuello de sus padres (se abrazan) y los labradores gritan: el año será fértil» [16].

Impresionante es el destino telúrico de la sangre derramada por los sacerdotes de varios misterios, especialmente de los de Atis-Cibeles, en medio de flagelaciones y mutilaciones: rito de autosacrificial, que en momentos de paroxismos llegaba a la autoeviración, efectuada con un cuchillo no metálico sino de pedernal (*acuto silice*), indicio de su origen arcaico, al menos

[16] FROPERC, 4, 8, 5; ~~AELIAN~~, *Net, animal,* 11, 2; ACHIL. TATIUS, 8, 6, etc.

neolítico [17]. El mismo origen y destino tenía la eviración o castración de los hierofantes eleusinos, observa durante algún tiempo [18], así como no pocos de los derramamientos de sangre entre los aztecas. Con este rito tratan de comunicar a la tierra y a la naturaleza, a la vegetación, la fuerza de la sangre testicular a imitación del efecto producido, según las narraciones míticas, por la sangre del dios (Atis, Adonis, Osiris, etcétera) caída también en la tierra.

La castidad en las actuales religiones orientales y en el islamismo. El monasticismo es un don que Dios ha hecho al Oriente; es, sin duda, el modo más común y representativo de la vida religiosa no cristiana en el Oriente, sobre todo en el budismo. Este, en su origen, no era una religión abierta a todos, sino un monacato masculino y, poco más tarde, también femenino. El camino espiritual monástico lleva a unos a la liberación de las pasiones y de las limitaciones existenciales y, a otros, al encuentro con la divinidad, de ordinario concebida con rasgos panteístas. Siempre la castidad, la vida celibataria, es la piedra angular de la vida monacal de índole eremética («monasterio de la selva») y cenobítica («monasterios de la ciudad», sobre todo en los «monasterios-parroquias») [19]. El bonzo, monje budista, puede aceptar una limosna dada por una mujer, pero tiene prohibido hablar con ella e incluso mirarla.

La religiosidad islámica ofrece dos actitudes diferentes y, en cierto modo, opuestas respecto de la

[17] CATULL, 63, 5; MARC, *Epigr*, 3, 81, 3; LASTAN, 1, 21, 16, etc. En Roma celebraban el *dios sanguinis* precisamente al comienzo de la primavera del 24 al 27 de marzo, fiesta que comprendía diversos actos y hasta una especie de carnavalada; cfr. DION. HAL, 2, 19, etc.

[18] HIPPOL, *Philos*, 5, 1; HIERON, *Adv. Jouin*, 1, 49.

[19] Cfr. LÓPEZ-GAY, J., *La mística del budismo. Los monjes no cristianos del Oriente*, Madrid, 1974.

castidad. El llamado «Islam oficial», o simplemente la «Ortodoxia», se orienta hacia la acción en la vida de este mundo y a su conquista. Por corresponder a los últimos años de la vida de Mahoma, así como por el éxito de la «guerra santa», obsesión conquistadora de los decenios siguientes, es el aspecto predominante en el islamismo y casi el único conocido vulgarmente. En esta constante, tanto la castidad en sí como la existencia concreta de una persona célibe, son tan mal vistas que un celibatario no puede participar en las plegarias comunitarias. Es sabido que el islam oficial se caracteriza por la poligamia como forma específica de matrimonio.

Frente a este talante, definitorio del islamismo, surgió otra tendencia, presente también en el Corán e incluso más primigenia, pues aparece en los azoras o capítulos, escritos en la Meca. Son las distintas formas de «heterodoxias», caracterizadas por la dedicación a la vida interior y por la renuncia a todas las cosas, incluida en algunos grupos y casos la vida matrimonial. No obstante, la renuncia al placer sexual, incluso al legítimo, conyugal, no suele explicitarse; se silencia a fin de mantenerse oficialmente en la ortodoxia. Esta constante suele recibir el nombre de sufismo en atención a su movimiento más preclaro, el sufí, llamado así porque, a imitación de algunos monjes cristianos, vestían un burdo sayal de «lana» (*suf* en árabe) blanca [20].

Los bonzos budistas y los grupos musulmanes, que guardan la castidad, tratan de evitar el contagio y hasta el contacto e incluso la mirada de las personas de otro sexo. Por medio de esta purificación, consiguen despegarse de las cosas y unirse mejor con la divinidad.

[20] PAREJA, F. M., *La religiosidad musulmana*, Madrid, 1975, 289-435.

3. *Los tabúes sexuales*

En nuestros días es ya un tópico hablar de los tabúes sexuales así como el afán por superarlos. En numerosos casos se trata de convertir lo sexual en una realidad simplemente profana; en no pocos, de reducirlo a objeto de manipulación. Más aun, esta manipulación reductora de lo humano a lo sexual, en varias circunstancias, termina por convertirse en acción comercializadora, proceso de cuantiosas ganancias económicas. Parece como si la palabra «tabú» despertara la reacción instintiva del hombre moderno contra algo arcaico, anticuado, lanzándolo, como por inercia, a saltar por encima de una barrera, la de lo motejado de tabú.

Tabú y sus valencias semánticas. Pero, ¿qué significa la palabra «tabú»? Me imagino a más de uno, interrogado sobre el significado de este término, como obligado a expresar con los gestos del rostro y de las manos lo que es incapaz de definir con palabras. De hecho, de ordinario se desconoce su verdadero significado. «Tabú» es un término polinesio, que tiene correspondencia, al menos parcial, con otras palabras análogas de numerosos pueblos primitivos de Africa, América y Asia. Puede también relacionarse con el latino *sacer* = «sagrado», y con tres vocablos griegos: *hágicos, hagnós* y *ágos* relacionados entre sí por su etimología o, al menos, por alguno de sus significados según la opinión más probable [21].

Todos son términos, de ordinario, ambivalentes o, mejor, monedas de doble y complementaria cara-cruz

[21] Cfr. CHANTRAINE, P.; MASSON, O., *Sur quelques termes du vocabulaire religueuse des Grecs: la valeur du mot* ἄγος *et ses dérives,* «Sprachgeschichte und Wortbedeutung», Festschrift A. Debrunner, 1954; WILLIGER, E., *Untersuchungen zur Terminologie des Heiligen in den hellenisch-Hollenistischen Religionen,* Giesse, 1922; STEINER, F., *Taboo,* Baltimore, 1967.

semánticas. En su cara positiva tabús significa «lo sagrado» (personas, cosas, lugares, tiempos), lo cual por su misma condición sacral es a la vez «puro, casto, separado de lo profano, objeto de respeto y temor sagrados, intocable», a no ser para las personas dotadas de una competencia adecuada o en determinadas circunstancias. En su reverso, comporta una descarga negativa, si es tocado o no tratado de la forma debida, ya en sí mismo, ya por razón de las circunstancias. De ahí su valor de «mancha, impureza, sacrilegio», merecedor de castigo. En una de las perspectivas del pensamiento religioso la «pureza» de una realidad divina, sagrada, se mide por el número y vigor de las prohibiciones, barreras físicas y morales, que la protegen. En la medida en que esta «pureza» se refuerza, en esa misma proporción se multiplican las ocasiones de «impureza», de «mancha sacrílega», en la relación de los hombres con la divinidad y con lo sagrado. Al término de esta progresión, los dos polos opuestos de «puro» e «impuro», como los extremos de un círculo, se aproximan hasta llegar a tocarse. Al final se considera «puro, sagrado» a «lo prohibido» del todo, o sea, aquello con lo cual no puede ponerse en contacto el hombre corriente, al menos en las circunstancias ordinarias de la vida. De ahí que en Polinesia lo contrario de *Tabú* recibe el nombre de *noa*, es decir, lo accesible a todos, lo mismo que en latín, castellano y demás lenguas romances, lo opuesto a *sacer*, «sagrado» es lo *profanum*, «profano», término que etimológicamente significa lo colocado «delante, fuera del, *fanum*» = «recinto sagrado, templo». Téngase, además, en cuenta que tanto en griego como en latín, el recinto sagrado era sólo la morada de la divinidad, de su estatua, no un lugar de reunión de los creyentes ni de oración comunitaria como nuestros templos. Los lugares, tiempos y objetos sagrados, si no son respetados ni tratados de la forma estatuida, quedan reducidos a algo meramente «profano», es decir, son «profanados».

Muy pronto el tabú aparece incrustado en un sistema, que podría denominarse mecánico. Si es violado, el tabú implica una retribución automática e inmediata, especie de descarga eléctrica, que afecta al violador, «sacrílego», con castigos en su salud, en el bienestar de él y de los suyos, etc., al margen de la responsabilidad e intencionalidad de la acción. Surge así la noción de falta o «pecado» objetivo. El criterio que permite discernir la existencia o no existencia del pecado es la propia conciencia. Para que haya pecado, aparte de la transgresión en una materia leve o levemente pecaminosa, se requiere advertencia y consentimiento. Es el concepto subjetivo de pecado. Pero, a veces, en las religiones no cristianas, el pecado es conceptuado sobre todo en su aspecto objetivo, p. ej. en cuanto impureza, un miasma contagioso, aunque sólo se dé una transgresión material, no consciente ni responsable. Más que el aspecto personal del pecado importaba el momento objetivo, la realidad del hecho. Esta noción objetiva, casi mágica, del pecado, explica la admisión de pecados meramente materiales, de los cuales algunos antiguos se sentían culpables. Este tipo de pecado es el específico de la violación de un tabú. Este concepto justifica los «pecados» de los animales irracionales y de los objetos: piedras, árboles, etc., culpables, p. ej. de la muerte de los hombres. Según Platón (s. V-IV a.C.) (*Leges* 873 e), tanto los animales como los objetos «homicidas» deben ser juzgados por un tribunal, condenados a muerte y arrojados fuera del territorio patrio [22].

Probablemente subyace aquí la conexión del tabú con el *mana*, palabra empleada en Melanesia para designar una fuerza misteriosa, difusa, totalmente distinta de la materia, poseída por algunos individuos, p. ej. los hechiceros, por objetos (amuletos), etc.

[22] Cfr. mi artículo «Pecado (en las religiones no cristianas)», en *Ger*, Madrid, 18, 1974, 112-15.

Los tabúes sexuales. De ordinario, en todos los pueblos primitivos e incluso en algunos evolucionados, p. ej. las ciudades-Estado griegas, Roma, el tabú más importante hace referencia a la muerte, especialmente si es violenta. Los miasmas, emanados del cadáver, son sumamente contagiosos. De ahí que el asesino sea considerado como muy peligroso para él y para todas las personas relacionadas con él: familiares, conciudadanos, etc. Por eso, se ve como rodeado y atado por una serie de prohibiciones en orden a proteger de su contagio a los demás. Si es condenado a muerte, es ajusticiado o desterrado, dos penas que consiguen librar a su comunidad política del contagio causado por su sola presencia. Incluso, si no es condenado, o sea, si se trata de un homicida meramente material, no responsable, necesita someterse a una catarsis o purificación antes de incorporarse a su grupo social.

A continuación del tabú, protector de la vida de los vivientes, sigue en importancia el relativo a lo sexual. De hecho, en Grecia, las faltas contra la castidad, p. ej. violación, adulterio, incesto, tienen las mismas consecuencias que el homicidio. Los responsables, lo mismo que los homicidas, quedan automáticamente excluidos de las ceremonias religiosas (Ps. Demóstenes, *Contra Neera*, 86). En algunos pueblos africanos no sólo son tratados de la misma manera los homicidas y los incestuosos, sino que incluso las mujeres durante la menstruación y el parto deben permanecer en una choza fuera de las fronteras del territorio tribal. En cambio. durante determinados períodos tabúes para los no iniciados, p. ej. la iniciación por separado de los niños y niñas que han llegado a la pubertad, se permiten ciertas obscenidades (cantos, gestos, etc.) que están prohibidos y considerados tabú fuera de ellos, en la vida ordinaria [23]. En cambio,

[23] Cfr. Evans-Pritchard, E. E., *La mujer en las sociedades primitivas,* Barcelona, 1971, 77-100; habla de varios pueblos

desde la época clásica griega, no se conservan testimonios que permitan atribuir una «impureza, mancha o virtualidad contagiosa» a la mujer durante el período de la menstruación, ni a la unión conyugal legítima, con tal de que no se realice en un lugar sagrado ni durante el día [24]. Sin embargo, en numerosos pueblos primitivos, siguen siendo tabúes y, por consiguiente, contagiosas y peligrosas, las mujeres durante la menstruación e inmediatamente después del parto, los adolescentes durante las ceremonias iniciáticas, y a veces incluso el baño de los hombres donde se han bañado las mujeres. Para librarse de esta valencia contagiosa, aunque no haya responsabilidad subjetiva, deben someterse a la correspondiente purificación, frecuentemente mediante la ablución con agua lustral. La necesidad de purificación en varias tribus afecta no sólo a la interesada, sino a veces también al lugar y a todas las personas de la tribu. Es el caso, p. ej. entre los dogón, cuando una mujer durante la menstruación abandona la choza y pisa o recorre el territorio de la tribu o habla con algunos de sus miembros. Según sus creencias, la transgresión de este tabú, si no es purificada, provocaría la muerte de todos los niños.

El sistema hindú de castas extiende ese tipo de tabú y contagio al trato entre personas de diferentes castas, sobre todo con los parias o intocables. Si un brahman vive en la misma casa con un intocable, o incluso si es tocado por él, aunque sea involuntariamente, p. ej. por culpa de la aglomeración multitudinaria, se «descasta», convirtiéndose él mismo en «intocable». A no ser que esté influido por las ideas occidentales y viva lejos de su ciudad, jamás traspasará este tabú, pues sería como suicidarse en el sen-

africanos. También entre ellos las obscenidades aparecen con la ocasión de la muerte, así como del nacimiento de los hijos, especialmente si son mellizos.

[24] Aristoph, *Lysisttata*, 911-13; Hes, *Erga*, 733-34, etc.

tido estricto de la palabra. El vocablo *jati*, uno de los expresivos de «casta», significa también «nacimiento», que en este caso supondría morir, dejar de ser brahman, el puro por excelencia, y nacer o convertirse en *canda* = «intocable», que implica la impureza absoluta. El niño indio de religión hindú, al llegar al uso de razón, abandona el gineceo y ritualmente es engendrado de nuevo por su iniciador, o sea, incorporado a la casta correspondiente. Entonces empieza a ser un *dvi-ja* = «nacido dos veces». Los ya iniciados no pueden ponerse en contacto con nada contagioso sin tener en cuenta los tabúes. Por eso, no puede tener relaciones con una mujer durante la menstruación; más aun, la limpieza de las letrinas es una tarea exclusiva de los «descastados», de los intocables [25].

Ciertamente lo tabú es algo del todo prohibido, a veces hasta de algún modo inaccesible por impedimentos naturales, p. ej. ríos, paredes rocosas, protectores de lo sagrado, p. ej. templos, «santuarios» cavernícolas del paleolítico. Pero en algunos casos su violación, en vez de atraer el castigo automático, por benignidad de la divinidad, comunica un poder sobrehumano, convirtiendo de algún modo en tabú a la persona o cosa. Así, según una constante mitológica, Tiresias vio lo prohibido a los hombres: a la diosa de la Sabiduría, Palas Atenea, en el baño. A causa de ello se quedó ciego para la luz del sol, pero recibió la capacidad de ver lo invisible para los ojos humanos, también el porvenir. Desde entonces Tiresias es en la literatura griega el adivino por excelencia [26]. Este mismo fenómeno reaparece en el hecho de que los paños manchados de sangre menstrual y los vestidos de la mujer muerta durante el embarazo, fueran consagrados a la «casta» Artemis, diosa virgen, así

[25] Cfr. AA. VV., *Souillure et pureté,* Toulouse, 1972, 16-24.

[26] Cfr., por ejemplo, su intervención en el libro once de la *Odisea,* así como en el *Edipo Rey,* de Sófocles.

como en el hecho de que Edipo Rey, «miasma de su país»[27], ciego y desterrado por ello de su patria (Tebas) por faltas no conscientes (asesinato de su padre, matrimonio con su madre), se transforme en fuente de bienestar y de bendiciones, según se ve en el *Edipo en Colona* de Sófocles.

Origen de los tabúes sexuales. No voy a descubrir las raíces de estos tabúes ni a describir sus diferentes manifestaciones y ramificaciones. No es este el momento. Pero considero oportuno destacar su razón radical. A mi juicio, la pista para llegar a ella nos la ofrece la identidad o, al menos, la semejanza, ya insinuada, entre las consecuencias de la transgresión de los relacionados con la muerte y las consecuencias de la transgresión de los tabúes sexuales, así como su emparejamiento simultáneo (p. ej. caso de Edipo). La diferencia más notable entre ambos se manifiesta en el sentimiento predominante, tanto de los transgresores de estos dos tabúes como en sus familiares y en cuantos tienen conocimiento de ellos. A juzgar por los testimonios conservados, entonces con tabúes y ahora sin ellos, la «impureza» inherente a un homicida desencadena la sensación de temor, horror, mientras que la propia de los violadores de cualquiera de los tabúes sexuales provòca el sentimiento de vergüenza. Evidentemente el aborto aúna esa doble reacción.

Estas dos clases de tabúes, los mortuorios y los sexuales, tratan de proteger la vida humana considerada como sagrada en su origen en todos los tiempos y como preciosa en su persistencia en los arcaicos, cuando estaba tan amenazada y cuando tenía vigencia la ley del talión, ojo por ojo, muerte por muerte, sin que se interpusiera la imparcialidad de unos jueces constituidos en tribunal. Valórese asimismo el elevadísimo índice de mortalidad infantil. Estos tabúes defienden la vida misma, la existencia de los ya nacidos,

[27] SOPH, *Oedip. Rex,* 97.

de los vivientes, el uno; el otro, las fuentes sagradas y misteriosas de la vida, mucho más inexploradas y desconocidas entre los pueblos primitivos que en nuestros días, si bien todavía conservan no poco de su misterio. La ciencia todavía no ha conseguido descubrir sus secretos ni, menos aun, dominar todos sus resortes. Con esta explicación concuerda otra observación, comprobable en nuestros días. La vida y sus fuentes gozan de un carácter sagrado, que radicalmente tiene siempre vigencia en cuanto es un don de Dios. Y, por tanto, el hombre es su administrador, no su dueño. En cuanto se niega ese origen divino de la vida y queda desvalida de toda protección, aun bajo la forma desacertada de tabú, cuando se evapora su misteriosidad, se introduce la escala de la violencia (terrorismo, atropellos, etc.) y del erotismo hasta sus últimas consecuencias (métodos anticonceptivos, abortos, divorcios, eutanasia), la vida se convierte así en una realidad profana desvalorizada, abierta al público, al alcance del más osado o del más desvergonzado. De este modo, además de profana, es profánada.

4. *La degradación de la sexualidad en la decadencia greco-romana*

La decadencia de la antigüedad grego-romana. Según Cicerón, la historia es *magistra vitae.* Otros muchos, después de él, han repetido, no sin razón, traducida o sin traducir, esta frase, que proclama a la historia «maestra de la vida». La historia, de ningún modo es aficionada a las calcomanías ni se repite. No obstante, el abanico de posibilidades en cualquier campo humano es siempre limitado y cualquier plan, reacción, etc., puede verse como abocetado en realidades y posturas pretéritas, con frecuencia ya olvidadas. Su recuerdo puede resultar aleccionador y hasta irónico. Evidentemente se trata de unas pinceladas parecidas, pues las circunstancias actuales no tienen precedentes

válidos en el pasado. Así p. ej. la crisis moral en la sociedad grecolatina de los primeros siglos de la Iglesia afectó a los estratos superiores de la sociedad y, en general, a los ciudadanos, la decadencia moral de nuestro tiempo afecta a todos los rincones, e incluso se mete en cada hogar por medio de la televisión.

Quien conozca la época helenística (s. III a.C-III d.C). por lo que a Grecia se refiere, así como los siglos inmediatamente posteriores al nacimiento de Jesucristo respecto de Roma, habrá descubierto sin dificultad, en este período de decadencia, rasgos afines a los de la cultura occidental en nuestro tiempo. Baste recordar algunas de sus características: cosmopolitismo e internacionalismo tras el derrumbamiento del concepto tradicional de la *polis* o Ciudad-Estado, tendencia al sincretismo religioso, ateísmo práctico y teórico; irracionalismo o, según se prefiere decir últimamente con palabra de formación desafortunada por su hibridismo, arracionalismo religioso (auge de los recursos adivinatorios, ocultismo, teurgia y espiritismo, magia, supersticiones, muchas de ellas desacralizadas, etc.); relajación moral, florecimiento de las ciencias y de la técnica más que de las letras-«humanidades» características del período anterior (siglo de oro), elevación del confort y del nivel de vida en su vertiente material; esterilización literaria sin creación de nuevos géneros —exceptuado el bucólico—, preciosismo en la literatura, cruda chabacanería en el mismo; generalización de una cultura más o menos superficial y creación de bibliotecas y núcleos académicos, floración de las asociaciones de todos los tipos (religiosas, culturales, profesionales, deportivas, por edades, etc.), aglomeraciones urbanas y huida de ellas mediante el refugio periódico en el campo de modo imaginario (poesía bucólica) y real (villas, «turismo»), etcétera.

Ahora quiero completar estas afinidades con algunas pinceladas referentes, en concreto a lo sexual como realidad «profana» y, por lo mismo, en cierta

medida «profanadas», manipulada, manoseada, comercializada. Parece como si hubiera sido despojada artificiosa y calculadamente de su dimensión sagrada y de su misteriosidad, con tabú o sin él, de suerte que su desnudez queda a la vista de todos, sin pudor ni rubor, y a la merced del más astuto postor.

Lo sexual como obsesión y su manipulación. La manipulación ha sido definida como acción reductora sobre la realidad en el ámbito de las ideas o de la praxis [28]. En el tema que ahora nos interesa, el amor es reducido a sexo. Ciertamente el sexo cae dentro del recinto del amor, realidad evidente en el matrimonio y también fuera del mismo. La manipulación consiste en reducirlo sólo a sexo, o sea, en provocar la erotización ambiental que, casi sin quererlo, contagia a los individuos, respiradores de ese clima. Surge entonces, en la misma medida de la debilidad de criterio y de carácter, la obsesión por lo sexual con la proporcional pérdida de la libertad, y la conversión del hombre o mujer en objeto de fácil manejo así como, especialmente en nuestros días, en «consumidor» de sexo, pieza de una compleja industria económica.

A través de los testimonios y figuras conservados, a pesar del transcurso de dos milenios, podemos intuir el grado obsesivo de erotización reinante en los primeros siglos del cristianismo. Las imágenes pintadas, esculpidas, dibujadas o simplemente escritas, tal vez mejor descritas, son el punto de partida para este conocimiento así como para el de todo el proceso psicológico y fisiológico de erotización. Es forzoso reconocer que a los griegos y romanos de todos los tiempos les ayudó muy poco, por no decir que les perjudicó, la inmoralidad de sus dioses y diosas, expertos en toda clase de depravaciones sexuales, desde

[28] Cfr. OLIVEROS F. OTERO, *Educación y manipulación*, Pamplona, EUNSA.

la fornicación y el adulterio, hasta la homosexualidad, a veces entre ellos mismos, pero sobre todo con los mortales. Precisamente se sirven de su poderío divino para conseguir realizar sus devaneos y desvaríos amorosos.

Basta un puñado de referencias para confirmar la sexualidad del ambiente en el período señalado de la antigüedad greco-romana. La erupción del Vesubio nos permite contemplar ahora Pompeya y Herculano tal como estaban en aquel fatídico mes de agosto del a. 79 a.C. Las representaciones descaradamente, obscenas, tanto individuales como en escenas de índole diversa, son abundantísimas (graffiti).

En la literatura pasó el tiempo de la delicadeza virgiliana al describir las relaciones entre Dido y Eneas, el cual supera el escollo de este amor mutuo y, no sin pensar, se encamina a través de peligros y azares a realizar su vocación mítica, la fundación de la Nueva Troya, o sea, de Roma. La lectura de Ovidio (*Ars amandi* y *Remedium amoris*, donde ciertamente es peor el «remedio» que la enfermedad), de Petronio (s. I d.C.), de Marcial (s. I-II), Suetonio (s. I-II), Juvenal (s. I-II), etc., ahorra cualquier exposición. San Pablo mismo presenta a los romanos de su tiempo como «entregados por Dios con las pasiones de su corazón, a la inmoralidad»; a continuación traza las sombrías formas del homosexualismo y del lesbianismo [29], así como de las demás perversiones, para terminar con una pincelada de artista: «No sólo las hacen, sino que además aplauden a quienes las hacen», y esto «a pesar de conocer la sentencia divina: los que se portan así son reos de muerte» eterna (Rom 1, 24-32).

[29] Cfr. sobre este doble modo de sexualidad entre los griegos, las reflexiones de FERNÁNDEZ GALIANO, M., *Safo y el amor sáfico,* y LASSO DE LA VEGA, J. L., *El amor dorio,* en AA. VV. *El descubrimiento del amor en Grecia,* Madrid, 1959, 7-99; MARROU, H., *Histoire de l'éducation dans l'antiquité,* París, 1960^{6}, 55 ss.

El erotismo en la literatura. Ya durante el helenismo, Teócrito (s. III a.C.)[30], además de recurrir a los temas eróticos tradicionales, habla del beso por vez primera en los documentos conocidos de la literatura griega; pide a su amante que, si no antes, al menos se lo dé sobre los labios de su cuerpo, ya cadaver. Más tarde, los poetas de la *Anthologia* (desde el s. I a.C.) descubrían las innumerables variantes de este tema, que irá en un *crescendo* ininterrumpido, tanto en la práctica como en la literatura, hasta las *Pastorales de Dafnis y Cloe de Longo* (s. IV-V d.C.), ya en plena decadencia del Imperio romano. El tratamiento sofisticado del beso, con rebuscamiento hasta de los matices más amanerados, recuerda no poco su artificio en la literatura e imágenes fílmicas de nuestros días así como en la praxis descarada en nuestras calles y parques. Naturalmente, en este tipo se usa y generaliza el recurso a tocar la cabellera, los vestidos, etcétera, de la amada[31].

Antes del helenismo, Píndaro, Anacreonte, Ibico, Licimnio, y demás autores tienen una concepción visual del amor o de sus manifestaciones. La alabanza de los ojos, de la mirada, es su motivo más reiterado hasta el extremo de que una glosa de Hesiquio llama «nostalgia de los ojos» al mal de amor. Ha sido Dr. Sanctis, quien ha puesto de relieve el paso de las exteriorizaciones visuales del amor a las táctiles en las literaturas modernas, catalogándolo como transición de la sensibilidad clásica a la barroca, sensual y ansiosa de placer.

Con Herondas (s. III-II a.C.) irrumpe en la literatura griega el desahogo pasional de los burdeles, placer silvestre de los puertos y suburbios de las grandes ciudades. Este tema se prolongará hasta los *Diálogos meretricios* de Luciano (s. II d.C.) y las *Cartas de las*

[30] THEOCR, *Idyll,* 23, 40-41.

[31] MENANDR, *Perikeir,* 52 ss.; TERRENT, *Eun,* 615 ss.; HORAC, *Od,* 1, 17, 24-28, etc.

heteras (págs. 250-342 de la ed. Benner-Fobes) de Alcifrón (s. III-IV d.C.). La literatura romana y la praxis recogerá las turbias imágenes de las prostitutas y de su mundo. Las circunstancias cambian con el paso del tiempo, pero el tema, por muy sórdido que sea, asoma una y otra vez su cabeza [32].

Pero también la búsqueda del placer sexual por sí mismo, erigido en fin absoluto de las relaciones entre hombre y mujer, llega a sacralizarse en formas degeneradas de religiosidad, durante estas épocas de decadencia. Con valor paradigmático podemos ofrecer los «jardines de Adonis», obra de los adeptos a este dios mistérico, donde concubinas, cortesanas y prostitutas celebraban a su dios y su poder seductor. Su ritual reproduce el modelo de la unión conyugal vigente en la vida matrimonial de los ciudadanos, ordenada a la procreación de los hijos. No obstante, los seguidores de Adonis buscaban sólo el placer erótico descartando la generación y descendencia. Numerosas obras de teatro [33] y hasta algunas cartas de heteras a sus amantes [34], describen no sin morosidad la celebración de estas fiestas, sus obscenidades y escenas eróticas. Los devotos de Adonis se entregaban al placer de un modo cuasi-ritual, y con la libertad que les concedía el emparejamiento de Adonis y la diosa del amor, Afrodita, definidor de las relaciones entre amantes en un plano mítico y en un marco ritual.

Pensemos sobre todo en la *koinonía*, lat. *communio*, de repercusión moral, aunque también de alcance cúltico y teológico, que se operaba en no pocos templos.

[32] Cfr. BALSDON, J. P. V. D., *Roman women,* Londres, 1963³, 224-55.

[33] Por ejemplo, *El pintor,* de DÍFILO, fragm 43, 39-41, ed. Koch II, 554; *La samia,* de MENANDRO.

[34] ALCIPHRON, *Epist,* 4, 14. *Etaira,* castellanizado «etera», etimológicamente significa «compañera, amiga». De hecho, tiene el significado que a veces posee en latín *amica* y su correspondiente castellano «amiga», o sea «querida, cortesana», pero de cierto nivel cultural y social, superior al de las concubinas y prostitutas.

Merece la pena destacar la realizada con Venus en su templo de Roma y, muy especialmente, con Afrodita mediante la unión sexual con algunas de sus «*hierodulas*» o «prostitutas sagradas», que en Corinto pasaban de diez mil, según el testimonio de Estrabón (s. I a.C.-I d.C.)[35].

Métodos anticonceptivos y abortivos. Como en tantos otros aspectos, el error y el egoísmo tampoco en este pueden presumir de originalidad por su irrupción en el mundo contemporáneo. No es la primera vez que se ha planteado la conveniencia del control de nacimientos como solución de algunos riesgos individuales y sociales. Ciñéndose al mundo mediterráneo y a los testimonios conocidos por mí, la existencia de una técnica anticonceptiva se remonta al segundo milenio antes de Jesucristo. Cinco papiros[36] contienen fórmulas de productos anticonceptivos.

La justificación razonada de los métodos anticonceptivos, aparece casi a mitad de camino entre el milenio de los papiros citados y el nuestro, o sea, durante el helenismo, siglos inmediatamente anteriores y posteriores a la venida de Cristo. Aparte del bienestar material, suelen coincidir los motivos justificativos de la contraconcepción, lo mismo que de los abortos: a) *demográfico-sociales*: evitar la superpoblación con la consiguiente carestía de los medios de subsistencia humana, la pobreza, las guerras; b) *clasistas*: riesgos de la proliferación de los esclavos frente al bajo índice de natalidad, e incluso, el elevado grado de esterilidad de los ciudadanos.

Diversos autores, p. ej. Aristóteles (*Pol* 2,7,5; 7,16, 1335), comprueban la «explosión» demográfica y temen que se agoten las reservas alimenticias de la tierra. Por otra parte les causa horror pensar la posi-

[35] STRAB, *Geograph,* 8, 6, 20.
[36] *P. Kahum, Ebers, IV Ramesseum,* uno de Berlín y otro de Kalsberg de los años 1900 al 1100 a. C.

bilidad de que se adueñen del mundo civilizado los estratos sociales subdesarrollados, los esclavos, cuyo único poder residía en su número y en su índice de natalidad mucho más elevado que el de los ciudadanos. Según el empadronamiento realizado en Atenas el año 350 a.C. por Demetrio Falereo, la ciudad ateniense estaba integrada por 30.000 ciudadanos (hombres libres y dotados de todos los derechos políticos), 10.000 metecos (hombres libres, pero sin los derechos políticos) y 400.000 esclavos (hombres privados de los derechos cívicos y de la libertad). La solución, propuesta por varios entonces como ahora, consiste en eliminar el número de comensales, no en la justa distribución de los alimentos en la mesa de la humanidad, ni en una más adecuada explotación de las riquezas terrestres. De esta manera se olvidan de que la riqueza mayor del hombre en el plano natural es su inteligencia, su ingenio. ¿Qué diría Aristóteles (382-321 a.C.), si viera los dos millones de habitantes de Atenas en nuestros días, sin esclavos y con muchísimos más y mejores alimentos, confort, etc., que en su tiempo? Además ahora todos disfrutan de esos medios y de un nivel de vida más elevado que los más acomodados y pudientes crematística, y políticamente de su tiempo. ¿Qué dirán dentro de 2.300 años —por poner una separación igual—, si los documentos conservados de nuestro tiempo les descubren el temor y la mezquindad criminal de algunos cónyuges, y de algunas superpotencias actuales, ante la «explosión» demográfica de nuestros días y ante el más elevado índice de natalidad de los países subdesarrollados y en tantos aspectos «esclavizados»? La historia es también maestra de humor e ironía; si no fuera por la gravedad del tema, sin duda no podrá observar el *risum teneatis*, que Horacio (ars poetica) acertó a plasmar al contemplar una monstruosidad sin comparación menor, ciertamente más inocente y menos inhumana.

Durante el año mundial de la población o de la despoblación —según como se mire— se celebró en Bucarest la asamblea internacional, patrocinada por la ONU. En ella se oyeron una serie de razones y de sinrazones en contra y a favor del control demográfico o, más llanamente, de la regulación de los nacimientos mediante la aplicación estatal y sistematizada de anticonceptivos y del aborto. No quiero fijarme en en el raquitismo de no pocas de las razones aducidas, que reducen al hombre a recurso socio-económico, triturado por el engranaje del Estado. La dignidad del ser humano, hijo de Dios, no cuenta a la hora del cálculo en las épocas técnicas, tan propensas a volver la espalda a la humanidad y a las «humanidades».

Esterilidad y envejecimiento de la población ciudadana romana. El recurso normalizado a los remedios anticonceptivos y al aborto, así como la exposición de los hijos recién nacidos [37] a merced del padre, motivaron el progresivo envejecimiento de la población romana, dotada del derecho de ciudadanía, con el consiguiente incremento de los esclavos y de personas de procedencia bárbara. Estas fueron desempeñando funciones cada vez más elevadas, no sólo en el ámbito del trabajo manual sino también del político militar, etcétera. Las avalanchas violentas de los bárbaros en

[37] El padre conserva la potestad de exponer a sus hijos en los muladares públicos hasta el año 374. Antes de que el influjo cristiano anulara este modo de infanticidio legal, los niños recién nacidos, de ordinario las niñas y los hijos bastardos de ambos sexos, así expuestos morían de hambre, de frío o comidos por los perros, a no ser que alguien los salvara a tiempo, a veces por fines moralmente pervertidos (JUSTIN, *Apol,* 1, 27, 14). Contra este sistema, lo mismo que contra el aborto y cualquier otro modo de impedir la transmisión de la vida, hablan ya los Padres Apologistas del siglo II; cfr., por ejemplo, ATAHENAG, *Leg. graec,* 35, donde, además, pone de relieve el respeto total de la vida por parte de los cristianos, hasta el extremo que «consideramos que ver matar está muy cerca del matar», y por eso hasta «nos abstenemos de los espectáculos» públicos.

el siglo V estuvieron precedidas por esta invasión, pacífica y aparentemente útil, pero no menos peligrosa. La inversión de los valores y la búsqueda del placer, del bienestar, como meta de la existencia terrestre, someterá a los romanos al dominio de los esclavizados por ellos, y al de los temidos y despreciados por ellos hasta en su misma designación: los bárbaros.

Sea resultado de la restricción voluntaria de los nacimientos (no tener hijos porque no se quiere), sea resultado de la progresiva desmoralización y empobrecimiento de la raza latina (no tener hijos a pesar de quererlo), lo cierto es que la esterilidad conyugal fue una realidad sociológica a partir de los últimos decenios del s. I d.C. Basta recordar, por ejemplo, que a un emperador célibe (Nerva) sucedieron Trajano y Adriano, casados los dos, pero sin hijos. El literato y consular Plinio el Joven tampoco tuvo herederos directos, a pesar de haberse casado tres veces. Se han conservado millares de epitafios, en los cuales lloran al difunto los libertos a causa de la falta de hijos. Y esto a pesar de las leyes promulgadas en su mayor parte por Octavio Augusto, por las cuales se gratifica a las familias numerosas y se imponía impuestos a los solteros (*Lex de ordinibus maritandis*).

El divorcio. El amor mutuo de los esposos se orienta de forma natural a la transmisión de la vida. Lo natural, tanto por razones psicológicas y sociales como por la común dignidad y responsabilidad de la persona humana, es que el matrimonio sea monogámico o indisoluble y orientado hacia los hijos. Las dificultades personales, los condicionamientos históricos y sociales, que pueden atentar contra la transmisión de la vida, contra la monogamia y contra la indisolubilidad del matrimonio, no obstan para que éstas tres sean las características y propiedades naturales del mismo. La naturaleza humana le es dada al hombre, y según ella debe vivir para realizarse como persona. Por tanto, no se puede deducir lo que el hombre

debe hacer de lo que los hombres hacen o han hecho a lo largo de la historia. El hombre es libre, y además sujeto a errores y desvíos. Por lo mismo puede actuar, a veces, al margen de la ley natural y en contra de ella, o sea, en contra de lo que realmente le conviene a su naturaleza. Por eso, el matrimonio, en su desarrollo histórico, depende en parte del uso y abuso que cada uno haga de su libertad, y también de diversos condicionamientos económicos, sociales, de concepciones religiosas más o menos acertadas o equivocadas, etc.

En épocas, como la ahora analizada, en las que el placer sexual se erige en fin, se evita la consecución del fin real, i.e. la procreación de los hijos. Ya he hablado de la justificación dada al uso de métodos anticonceptivos y abortivos. Y esto, a pesar de que la obligación de respetar la vida propia y la ajena pertenece a las llamadas exigencias primarias de la ley natural, es decir, cognoscibles y conocidas con certeza e incluso con evidencia inmediatas. En cambio, la indisolubilidad del matrimonio es una exigencia derivada. De ahí que pueda obscurecerse la conciencia de su obligatoriedad en algunos pueblos y épocas por culpa de climas religioso-morales degenerados. Casi *a priori* podría afirmarse la existencia generalizada del divorcio en el período decadente de la antigüedad. Así es. «Sertorio, dice Juvenal, está profundamente enamorado de Bíbula. No te engañes; no la ama a ella, sino a sus apariencias. Cuando le salgan tres arrugas en el rostro, cuando engorde o se le ennegrezcan los dientes, pronto le dirá un liberto: Ya no podemos aguantarte. Tengo orden de echarte de casa. Recoge tus cosas y vete. Otra más seductora que tú vendrá a substituirte» (*Sat* 6,142-47). Salta a la vista la futilidad de los motivos aducidos como justificativos del repudio de la mujer. Pero la iniciativa del divorcio no sólo correspondía al esposo sino también a la esposa. Piénsese en la mujer que acumuló ocho esposos en el transcurso de cinco otoños (ibid. 6,225-28), o

en Telesila, de la cual, no sin ironía, afirma Marcial (*Epigr* 6,7) que se había despojado con su décimo marido antes de que hubiera transcurrido un mes después del restablecimiento de la ley Juliana *de adulteriis*, «la cual oficialmente permitía la entrada de la *Pudicitia*, la honestidad-castidad, en las casas» (Ibid. 6,7). A fin de no alargarme, recurro a la conocida afirmación de Séneca (*De benef* 3,16,2): «Ninguna mujer podía ruborizarse de romper un matrimonio. Pues las damas más ilustres tenían la costumbre de contar sus años no por el nombre de los cónsules (práctica romana), sino por el número de sus esposos. Se casan para divorciarse y se divorcian para casarse». Tiene razón Marcial (*Epigr* 6,7).

Quae nubit totiens, non nubit: adultera lege est

No todas «eran legalmente adúlteras», pues «la que se casa tantas veces, no se casa», pero el divorcio fue una lacra definitoria de los últimos siglos del Imperio romano. Está muy lejos la seriedad de los tiempos de la República en esta materia [38]. Por supuesto, como en todas las épocas, hubo también excepciones de la regla general; de ellas, unas anónimas; otras llamativas, p. ej. el filósofo Séneca y Paulina, Cecina Petus y Arria [39], así como varias de las celebradas por Marcial: Nigrina, Sulpicia, Rufina, Claudia, etc. [40], verdaderas flores en la realidad y en sus epigramas moralmente pantanosos e insalubres.

Liberación de la mujer. Quiero terminar el cuadro con una pincelada, que tuvo y tiene gran importancia en la materia que ahora nos interesa. En nues-

[38] Cfr. BALSDON, J. P. V. D., *o. c.*, 216-23; PAOLI, U. E., *La donna greca nell'antichitá*, Florencia, 1955; CARCOPINO, J., *La vie quotidienne à Rome à l'apogée de l'Empire*, París, 1939, 118-24.

[39] PLIN. JUN, *Epist*, 3, 16 ss; TAC, *Ann*, 15, 62; 16, 34.

[40] MART, *Epigr*, 4, 75; 10, 35 ss.; 11, 53, etc.

tros días se ha puesto de moda hablar de la liberación de la mujer. Parece como si fuera una conquista recién hallada, algo que acaba de inventarse. Al oír los slogans de esta campaña, cualquiera diría que la educación de los hijos y las tareas domésticas fueron en algunos aspectos, competencia de esclavos y esclavas como en la antigüedad romana durante algún período de su historia.

Antes del helenismo, en la mayoría de las ciudades helénicas, la esposa era la ama de su casa, dedicada, en la oscuridad del gineceo, a tratar de encarnar el ideal propuesto para ella por Pericles (s. V a. C.), o sea, que no se hablara de ella ni bien ni mal (Tucídides, 2,45,2). El discurso *Contra Neera,* falsamente atribuido a Demóstenes, al describir la distinta finalidad de las tres clases de mujeres griegas, nos ofrece el punto de mira de su tiempo respecto de la mujer y del matrimonio con la verdad de algo no idealizado ni, al revés, satirizado por los poetas o lucubrado por los filósofos, sino dicho ante un jurado, con categoría afirmativa de una verdad compartida por todos: «Tenemos heteras para el placer, concubinas para el cuidado diario del cuerpo, esposas para tener hijos y un guardián fiel de la casa» [41]. Pero durante el helenismo los esposos se ausentan con frecuencia de la casa y de la ciudad por los más variados motivos: negocios, guerras, festejos, expediciones coloniales, etcétera. La esposa ya no se halla, como en la época clásica, recluida en su gineceo, cerrado a piedra y adobe. Tiene mil pretextos para no sucumbir a la soledad de esposa, cuyo marido está ausente. Sale sola o acompañada, para admirar la belleza de los templos y estatuas, para ofrecer algún sacrificio a Asclepio, o para ver la última moda de zapatos, peplos y mantos, etc. [42]. Lo mismo le ocurre a la mujer

[41] Ps- DEMOSTH, *Adv. Neer,* 59, 122; cfr. *etiam,* XENOPHONT, *Oeconom,* 7, 11.

[42] Cfr., por ejemplo, HEROND, *Mim,* 4, 7 y 1, 8, etc.

romana en los siglos de decadencia, mal disimulada al comienzo (s. I-II d. C.) por el esplendor y confort acumulados en los siglos anteriores.

Entonces, como ahora, la emancipación de la mujer repercute negativamente en el número de los hijos, en su dedicación a las tareas domésticas y en otros muchos aspectos. Desde el s. I d. C. la mujer romana, sobre todo las de los estratos sociales elevados, poseía una autonomía e independencia similares a las reivindicadas por el movimiento feminista moderno. Muchas mujeres romanas, en su afán de igualdad con los hombres, abandonan los cuidados de la casa y las tradicionales tareas femeninas de tejer, bordar, etc., para irrumpir con desenvoltura en todos los sectores de la actividad humana. Las hay apasionadas por los procesos judiciales, por las cuestiones políticas, por las intrigas palaciegas, por las preocupaciones militares en las regiones fronterizas del Imperio. De ellas hablan con los hombres competentes en cada materia: oradores, políticos, militares, etc. Son mujeres intelectuales, eruditas, que hablan, no sin afectación, el griego, como si el latín fuera un idioma de las clases bajas o para hablar en casa; discuten tanto con los gramáticos como con los oradores más elocuentes [43]. Juvenal, que no soporta a estas «mujeres sabias» (*Sat.* 6, 185 ss.), ridiculiza sin piedad a las que participan en toda clase de deportes: esgrima, atletismo, manejo de las armas, carrera de carros, así como la indumentaria masculina que llevaban estas «mujeres deportistas». El broche de una reflexión cierra una de sus descripciones: «¿Qué pudor pueden guardar una mujer, cubierta la cabeza con el casco, que se empeña en abdicar de su feminidad?» (*Ibíd.,* 6, 246-64).

Competidoras de los hombres en la palestra y en las letras, tampoco les va a la zaga en la comida y

[43] JUVEN, *Sat,* 6, 243 ss.; 398-412, 433-56; PLIN. JUN, *Epist,* 1, 16, 6, etc.

en la bebida con todos sus excesos, aunque, al verlas borrachas, los romanos no pueden reprimir su *Quid enim Venus ebria curat?* [44]. Queda muy lejos de sobriedad de las mujeres romanas, abstemias por necesidad en la época arcaica y en los primeros siglos de la republicana. De otro modo, si eran sorprendidas bebiendo vino, corrían el riesgo de morir a bastonazos como la esposa de Egnacio y algunas más [45]. La muerte era entonces su castigo, lo mismo que si era sorprendida en adulterio, penas aplicadas por su esposo o por los esclavos bajo las órdenes de él [46], ahora hombres y mujeres, todo el pueblo sólo ansía *panem et circensem* «comer y divertirse» (Juvenal, *Sat,* 10, 80-81).

Naturalmente esta participación de la mujer en la calle, en los espectáculos, en los banquetes y en todas las manifestaciones de la vida social, más que la adquisición de la plenitud de los derechos de acuerdo con su ser femenino, tendía a la masculinización de las mujeres o, más suavemente, a la consecución de los mismos derechos que los hombres. Por eso, no es extraño que algunas impusieran como norma de convivencia a su esposo el «cada uno viva su vida»; en el supuesto de que su esposo se resistiera, exclamaba: *Homo sum* = «soy hombre, ser humano» como tú, y si «tú haces lo que quieres», también yo, aunque antes fuera de otro modo y yo misma, al casarnos, prometiera otra cosa» (Juvenal, 6, 281-84). No obstante, la mayoría no podía olvidar su condición femenina; su vida en la calle, en el trato continuo con los hombres y demás mujeres exigía un esmero más cuidadoso en su presentación. De ahí las complicadas tareas de las *ornatrices,* encargadas de la *cura corporis* («cuidado del cuerpo») femenino. Para

44 JUVEN, *Sat,* 6, 300; cfr. *etiam,* 6, 426-33.

45 PLINN, *Nat. hist,* 14, 89 ss.; POLYS, *Hist,* 6, 11, 4; PLUT, *Quaest. roman,* 6, etc.

46 Catón en GELL, 10, 23, 5.

ello, de acuerdo con el gusto o la moda, arrancan a su señora o a su cliente las canas naturales, mientras que otras veces tiñen de gris algunos mechones de su cabellera, les ponen pelucas rubias, depilan sus brazos y rostro, les pintan de blanco la frente y los brazos, de rojo los labios y las mejillas, de negro las cejas, etc. [47]. Por supuesto, el trabajo de las *ornatrices* era mucho más complicado y prolongado con las que participaban en los concursos de belleza, celebrados en Lesbos, Ténedos y en otras varias ciudades [48]. Tan cambiadas aparecían las mujeres a causa de sus peinados caprichosos o artísticos, de los adornos y cosméticos que, como la Andrámaca de la sátira, más de una vez oyeron: «Pareces otra» (Juvenal, 6, 502-504).

De este modo la liberación de la mujer no condujo a la libertad sino a las licencias y al libertinaje. No hay por qué repetir ahora lo ya expuesto acerca del divorcio, de los métodos anticonceptivos y abortivos, de la homosexualidad en su doble manifestación masculina y femenina (lesbianismo), ni de los adulterios, de las relaciones prematrimoniales, etc. [49]. La libertad no es simplemente una liberación, sino consecuencia de una entrega cargada de renuncias al mismo tiempo que de plenitud. Al individuo en ciertos momentos de su vida, o a un pueblo en determinados períodos de su historia, pueden parecerle más beneficioso el egoísmo que la abnegación y la entrega, como pueden parecerle liberadores la mentira, el fraude, el placer sexual como fin, la traición, la cobardía, etcétera, hasta que llegan las circunstancias que ahogan y paralizan. O el hombre se somete a un ideal, o convierte en ideales recortados cualquier deseo o pasión hasta constituirlo en yugo, que termina por

47 MACROB, 2, 5, 7; JUVEN, *Sat*, 2, 9, 3; 6, 486 ss.; MART, *Epigr*, 2, 66; 6, 93; 9, 10; 9, 37; 6, 14, 26; PLIN, *Nat. hist*, 28, 191; OVID, *Ars amand*, 3, 211, etc.

48 ATHEN, 13, 609 e-610 a.

49 PLIN. JUN, *Epist*, 6, 31; JUVEN, *Sat*, 11, 183, etc.

obligarle a caminar cabizbajo, esclavizado bajo el peso de los aspectos más rastreros del propio yo y de todos los hombres.

La «profanación» de la sexualidad y el desmoronamiento cultural. Quedan pergeñadas unas cuantas pinceladas, boceto de la sexualidad en las religiones y culturas no cristianas, en su doble vertiente sacralizada y profana. Está bien que la sexualidad sea considerada como una realidad profana, pero en el sentido auténtico de lo «profano». Su concepto cristiano se fundamenta en la distinción entre lo creado y lo increado. Creado es todo lo que no es Dios. Pero la condición creatural de todo lo que no es Dios conlleva necesariamente una esencial dependencia de Dios y la referencia a él. Sagrado es todo lo divino y lo vinculado con Dios (personas, objetos, lugares, tiempo) por una «consagración» peculiar. La sexualidad en cuanto profana, o sea, en cuanto función ordenada a la «pro-creación», participación de la «creación» divina, no está desligada de Dios. Cuando lo profano, en este caso la sexualidad, se desvincula de su Creador, pretende bastarse a sí mismo, aspira a la autonomía absoluta, a ser fin en sí mismo al margen y, con frecuencia, en contra del orden natural, del plan divino en esa parcela concreta. Entonces la sexualidad no sólo es una realidad «profana», sino que queda «profanada», secularizada. Su profanación es el desenlace de un proceso, en el cual está el ateismo, la reducción del hombre a materia y la erección de lo sexual en clave descifradora de todo lo humana, hasta de lo más intrincado y misterioso suyo (Freud).

Los filósofos e historiadores de las culturas, p. ej. Toynbee, saben muy bien y reconocen que los imperios y las culturas, p. ej. el romano, el egipcio, el azteca, etc., se desmoronan, incluso tras un esplendoroso siglo de oro, a causa de la inercia y tal vez de la fatiga ocasionada durante las centurias de forja de su personalidad histórica. Su desmoronamiento es

acelerado por el apoltronamiento comodón, el sibaritismo, el ambiente de bacanal, la progresiva erotización, la ausencia de ascetismo, la tendencia a evitar cuanto exija lucha y esfuerzo superador, por cierto olor a cloaca humana mal disimulada bajo el disfraz del lujo. En una palabra, un pueblo o una cultura se viene abajo a causa del derroche de lo almacenado con enorme trabajo por los antepasados y de la corrupción moral. Cuando Lenin afirmó: «Si queremos dominar a un pueblo, antes corrompamos su moralidad», sabía muy bien lo que decía. El dinamismo, el afán de superación, la movilidad constante como la de las aguas del mar en oleaje incansable, se han remansado en el disfrute placentero. Y ese pueblo o cultura, casi sin darse cuenta, se convierte en ciénaga sin movimiento, maloliente. Las invasiones de otros pueblos más rudos hasta en el nombre, p. ej. los bárbaros respecto del Imperio Romano, son como la piedra, que en el sueño de Nabucodonosor golpeó los pies de arcilla seca de la estatua, simbólica de los imperios antiguos, en otras partes del cuerpo de oro, plata, bronce o hierro, y la derrumbó más por su intrínseca debilidad que por el empuje del agente externo (Dan. 2,31-45). Obsérvese además el hecho sintomático de que la invasión violenta fue precedida por una infiltración pacífica de los bárbaros, que desempeñaban los trabajos que los ciudadanos romanos o no consideraban signos de su *maiestas* o que de ningún modo podían atender por culpa del bajísimo índice de natalidad y por la esterilidad de la raza latina. Piénsese, por ejemplo, en Estilicón; de origen vándalo, casado con una sobrina del emperador Teodosio, jefe supremo del ejército romano, condenado a muerte en tiempo del emperador Honorio y ejecutado en Ravena el año 408, sesenta y ocho años antes de que los hérulos, bárbaros, mercenarios, legionarios, proclamaran emperador a uno de sus jefes (Odoacro), destronando a Rómulo Augústulo, último romano emperador de su Imperio en Occidente. Las invasiones de

gentes más rudas, provenientes de más allá del Danubio, constituyen un fenómeno histórico, cuyo flujo y reflujo, al parecer, ha tenido una periodicidad bimilenaria. La invasión anterior, la de los indoeuropeos, que tuvo lugar en el segundo milenio antes de Jesucristo, siguió el mismo camino que la de los bárbaros. Primero se dirigieron hacia Oriente y más tarde, como de rebote, hacia Occidente (invasión celta).

Todos los pueblos, como el ateniense, «corcel grande y de buena raza», necesitan de tábanos personales o circunstanciales que, al estilo de Sócrates, los aguijoneen si no quieren languidecer de un adormilamiento canicular, aunque casi siempre en premio no reciban sino una reacción violenta, un coletazo, que apenas deja oír su zumbido agónico [50]. Después, cuando ya es tarde, suele reconocerse que tenían razón.

[50] Es la comparación y palabras del mismo SÓCRATES en su defensa ante el tribunal popular de Atenas, que lo condenó a muerte; PLAT, *Apol,* 30 e.

IV.

Filosofía de la liberación sexual. Estudio de teoría política

Rafael GÓMEZ PÉREZ

He dudado antes de utilizar la expresión «filosofía de la liberación sexual». La razón es que no encuentro sentido filosófico al par de palabras «liberación sexual». Además: la expresión «filosofía de la liberación sexual» es un título de ennoblecimiento para fenómenos corrientes, pero no por eso menos infrahumanos. La expresión equivale, en contrapunto, a la antigua mentalidad puritana, sobre todo a la que se dio en el área anglosajona. Me he decidido al fin a utilizar ese rótulo, con la condición de citar enseguida un pasaje del *Lazarillo de Tormes* que sirva de contraste: una visión de la sexualidad, moral a veces, inmoral otras, pero mucho más lejana de tabús y de represiones de lo que se está acostumbrado a oír. Quiero decir que en este tema es corriente que en los países de tradición católica se acepte, por *snobismo,* el planteamiento propio de otras áreas. Y se sale perdiendo.

El pasaje del Lazarillo es éste. Es conocido cómo quedó huérfano de padre y su madre se juntó a un mozo de cuadras, negro por más señas, del cual tuvo un hijo, también moreno. Escribe el Lazarillo: «Y acuérdome que estando el negro de mi padrastro trebejando con el mozuelo, como el niño veía a mi madre y a mí blancos y a él no, huía de él, con miedo, para mi madre, y, señalando con el dedo decía: '¡Madre, coco!'. Respondió él riendo: '¡Hideputa!' Yo,

aunque bien muchacho, noté aquella palabra de mi hermanico, y dije entre mí: '¡Cuántos debe de haber en el mundo que huyen de otros porque no se ven a sí mismos!'»[1].

He aquí una visión de la sexualidad, no precisamente ejemplar, pero sin traumas ni complejos de Edipo, en plena España de Carlos V, quien, en Yuste, no se ahorraba el mismo vocablo del negro padrastro del Lazarillo cuando no encontraba las cosas de su agrado, se tratase de la actuación de un criado flamenco o de un clérigo.

A lo largo de este capítulo habrá ocasión de entrar en la terminología técnica —psicológica y filosófica— utilizada por Freud y Marcuse. No hay que olvidar, sin que esto signifique alimentar prejuicios nacionalistas o raciales, que Freud y Marcuse pertenecen a la esfera mental germánica y a la esfera genética judía. Trasplantar esas peculiaridades al clima latino resulta forzado, incluso para los que se ven obligados a hacerlo al aire de la moda. Por eso, el realismo de la picaresca ayuda, a su modo, a situar las cosas en un plano mucho más vecino al hombre y a sus problemas concretos. El Lazarillo se mueve en un clima de objetividad, metafísico. Las cosas —también las más miserables, las más sórdidas— se llaman por su nombre, se desvelan como son, sin necesidad de la «asociación libre» de palabras, ni de la interpretación de los sueños.

Hechas estas salvedades, se puede pasar al análisis de los postulados —no demostraciones— freudianos y de su utilización en filosofía política.

1. *Un tema de filosofía política*

De liberación sexual se habla en una perspectiva de filosofía política. Es cierto que, en casi ningún

[1] Anónimo, *Lazarillo de Tormes,* edición al cuidado de Angel Valbuena Prat, Madrid, Aguilar, 1972, p. 41.

otro tema, los teóricos están más personalmente interesados en aplicarse las conclusiones: de ahí el aspecto teñido, crispado, con que se presentan las reivindicaciones; pero, por otro lado, no falta casi nunca la consideración de que esa liberación resultaría también la panacea de todos los males políticos existentes en la sociedad.

No se olvide tampoco otra anotación de carácter práctico: los que propugnan la liberación sexual como panacea política y social constituyen en Occidente —única área en la que se da el fenómeno— una franja minoritaria del juego político. La razón es sencilla: la ostentosa exageración del factor sexual en la vida del individuo y de la sociedad les lleva a descuidar el análisis detenido de otros muchos factores: económicos, culturales, éticos, políticos. Al hacer esto se separan de la política concreta y de ahí el carácter utópico de los programas.

El planteamiento del tema arranca de una utilización política de las obras de Freud. El mismo Freud hizo eso rara vez y, cuando de la psicología individual pasó a la psicología social (que linda ya con la sociología), sus conclusiones fueron precisamente las contrarias a las de los movimientos de liberación sexual.

Reich y Marcuse, como se verá más adelante, han de enfrentarse con una de las más sólidas —para Freud— conclusiones de todos sus estudios: la de que no es posible civilización sin represión. Este punto de llegada —aunque formulado en una de sus últimas obras— está presente a lo largo de todos sus escritos y perdura por encima de las variaciones, incluso radicales, que Freud introdujo en su sistema. La raíz de esta perdurabilidad es la concepción freudiana de fondo de concebir al individuo como una carga energética-biológica, que actúa mecánicamente (aunque se trate de un mecanismo complejo), según el principio de la acción y reacción.

La oposición dialéctica entre el principio de placer y el principio de realidad; la tensión, formulada más

tarde, entre pulsiones de vida y pulsiones de muerte (o entre *Eros* y *Thanatos,* aunque Freud no escribió nunca este último término); la famosa trinomía de el *Ello,* el *Ego* y el *Superego*; todas estas formulaciones, aunque aparezcan a veces contradictorias, tienen como fondo la —para Freud— insuperable dicotomía entre placer y dolor, entendiendo por placer las sensaciones agradables de todas las partes del cuerpo, y teniendo en cuenta que «hablando en propiedad, todo el cuerpo es una zona erógena» [2].

La aspiración psíquico-biológica del Id (Ello), que es la reserva orgánica del Eros, la fuente del principio de placer, la energía originaria que tiene a *ocupar todo,* se ve, según Freud, limitada constantemente no sólo por el Ego que, de acuerdo con la prueba de la realidad, satisface al Id sólo en la medida de lo posible, sino sobre todo por el Superego, que es lo que podría denominarse la conciencia. «Vemos como una parte del yo se opone a la otra. La juzga en forma crítica y, por así decirlo, la toma como objeto» [3].

Toda la literatura psicoanalítica sobre los mecanismos reductores de la tensión, los mecanismos de defensa, los mecanismos de desprendimiento, así como la interpretación de los sueños tiene su origen en esta concepción dicotómica del hombre, que Freud postula, pero nunca demuestra. Freud, en efecto, es víctima de una ciencia decimonónica mecanicista y determinista (en el sentido más fuerte), a la vez que individualista. Por individualista, se despreocupa de los condicionamientos y, en general, de la influencia del medio; como determinista, establece una férrea relación de efecto-causa entre lo que aparece en el comportamiento y el inconsciente. Por otro lado, da a todo esto un carácter fijista, hasta el punto, por ejem-

2 Freud, S., *Abriss der Psychoanalyse,* 1938, en *Obras Completas,* Madrid, 1958-1968, vol. III, pp. 1016-1017.

3 Freud, S., *Trauen und Melancholie,* 1917. *O. c.,* vol. I, pp. 1089-1090.

plo, de admitir a rajatabla la más que desprestigiada afirmación de Lamarck de la transmisibilidad de los rasgos adquiridos.

En una de sus últimas obras (*Die Zukunft einer Illusion,* 1927) escribe: «Se siente uno tentado de pensar que sería posible una reordenación de las relaciones humanas que eliminase las causas de la insatisfacción con la civilización, mediante la renuncia a la coacción y la supresión de los instintos, de tal modo que, no perturbados ya por su discordia interior, los hombres pudieran consagrarse a adquirir riquezas y a gozar de ellas... Es, sin embargo, dudoso que pueda alcanzarse tal situación. Más bien parece que toda civilización ha de construirse sobre la coacción y la renuncia a los instintos; ni siquiera parece seguro que si la coacción cesase, la mayoría de los hombres estarían preparados para asumir la tarea de realizar el trabajo necesario a la adquisición de nuevas riquezas» [4].

2. *Freud remanente*

«Mi querido Jung: prométeme que no abandonará jamás la teoría sexual. Esto es lo más importante de todo... Nosotros debemos hacer de ella un dogma, un baluarte inexpugnable» [5], escribía Freud. Esta «teoría sexual» es el Freud remanente que se utiliza en la filosofía de la liberación sexual. Lo demás (el pesimismo, el individualismo, el determinismo fijista)

[4] Citado por MEEHAN, E. J., *Pensamiento político contemporáneo,* Madrid, 1973, p. 208. MEEHAN sostiene, en ciencia política, un empirismo moderado, aunque antimetafísico. La crítica a las utilizaciones políticas de FREUD es detenida y convincente. Véase, por ejemplo, en p. 205: «En una ocasión FREUD llegó a sostener que un paciente había logrado soñar *sin* satisfacer ningún deseo, a fin de satisfacer el 'deseo secundario' de demostrar la falsedad de las teorías freudianas.»

[5] JUNG, C. G., *Erinnerungen, Traüme, Gedanken,* Zürich, 1962, p. 154.

es abandonado como escoria, porque se compagina mal con una revolución posible.

Incluso «la teoría sexual» es modificada, para adoptar sólo aquellos postulados que sirvan políticamente. Se toma, de forma exclusiva, el principio de placer, la sexualidad polimorfa a través de todo el cuerpo como «gran zona erógena»; y se extrapola estas reducciones para sostener no sólo la posibilidad de satisfacer esa sexualidad sino la de ponerla como fundamento de una «nueva» civilización.

El Freud remanente tiene, por eso, poco que ver con el Freud histórico y con el Freud-texto, entre otras razones porque este último es lo suficientemente impreciso y variante como para que quepan diversas y contradictorias interpretaciones.

Referirse a Freud como «padre de la liberación sexual» tiene sentido, por tanto, sólo para el *slogan,* no para una consideración científica del tema. No cabe tampoco entender la escuela psicoanalítica como una secuencia clara de estudios, que partirían de Freud para llegar a las modernas propuestas de liberación sexual. Por resumir brevemente la historia, se podría recordar cómo ya Albert Adler —que era socialista— se separa de la visión individualista y pesimista de Freud, a la vez que reducía la importancia de la sexualidad. Erich Fromm utiliza conceptos freudianos, pero sólo en la óptica de los escritos de Marx, especialmente los juveniles. Fromm tiende a una visión utópicamente optimista de la sociedad posible, en la que el papel preponderante no estaría confiado a la libre sexualidad. Lo mismo podría decirse de otros autores, como Karen Horney, Harry S. Sullivan e incluso de Erik H. Erikson, que es el más «freudiano» de todos.

La utilización social y política que se ha hecho hasta ahora de algunos conceptos o postulados freudianos reafirma la tendencia a no encerrarse en los términos «individualistas» del padre del psicoanálisis, sino a abrirse al análisis de la influencia del entorno,

de la consideración de los demás, del grado de expectativas, etc. Este cambio metodológico tenía que llevar a disminuir el papel central y absorbente de la sexualidad. Contra esta tendencia se ha situado el desempolvo de las obras de Wilheim Reich y, de un modo más conciliador, los escritos de Marcuse. Lo que hoy circula con el rótulo de «liberación sexual» depende, por eso, fundamentalmente de estos dos últimos autores.

3. *Reich o el delirio sexual*

Wilhelm Reich (1897-1957) fue profesor en el Instituto Psicoanalítico de Viena. Discípulo de Freud, se volvió más tarde contra el maestro, que consiguió que fuese expulsado de esa *maffia* que constituía ya entonces la sociedad psicoanalítica internacional. La separación respecto a Freud —además de otros motivos personales— obedeció a dos rasgos que Reich acentuó en los años treinta: por un lado, la monomanía sexual, que el mismo Freud no podía compartir; por otro, la politización del psicoanálisis, realizando la mezcla innatural de psicoanálisis y marxismo.

En 1933, Reich se traslada a Berlín; de allí huye cuando Hitler llega al poder. Desde entonces pasa la mayor parte de su vida en los Estados Unidos, donde murió en una prisión-manicomio. La locura de Reich es un hecho comprobado. En sus últimos años —acentuando hasta el delirio lo que ya había escrito en *La función del orgasmo*— llegó a pensarse una especie de filósofo presocrático, capaz de llegar a integrar, incluso con aparatos mecánicos, la energía «orgánica» de la que estaría hecho el universo y de la que, por ejemplo, la aurora boreal sería uno de los más vistosos fenómenos.

En *La biopatía del cáncer* sostiene la posibilidad de la curación de esta enfermedad, a través de la introducción de los pacientes en unos «acumuladores

orgánicos» *ad hoc.* En sus períodos más lúcidos —que fueron pocos—, la crítica de Reich se dirigió paralelamente contra los nazistas y los comunistas soviéticos. Estos últimos eran acusados de no haber llevado a cabo la revolución, sino una involución en la que el sexo venía tratado con el mismo modo puritano de la sociedad victoriana. Si alguien ha sostenido alguna vez, con obstinación y hasta las últimas consecuencias, que *ser es sexo,* ese es Reich. Pero, además de elucubrar, Reich tenía la manía del experimento, de la posibilidad de medir y de tangibilizar cualquier fenómeno. Intentó llegar al sexo para «plasmarlo» en sus componentes biológicas, fisiológicas, y re-ciclar la energía resultante...

Reich, por otro lado, mantuvo siempre un concepto muy bajo de la mujer: los elementos fundamentales para toda su delirante maquinaria orgónica son siempre ejemplares de animal-hombre-macho. En su locura se imaginó ser el hombre del destino para enseñar a la Humanidad —es decir, textualmente, a los hombres, no a las mujeres— cómo podían integrarse en esa gran carga de acumulación orgónica que es la que impulsa el universo y la que —una vez que constituyese el centro de la vida social— realizaría la revolución más espectacular y duradera que se habría visto hasta entonces.

Del enfermo mental que creó, en Maine, su ciudad propia, Orgonon, la literatura actual sobre la liberación sexual prefiere olvidarse. Se recuerda sobre todo su obra *Psicología de masa en el fascismo,* quizá porque ha suministrado elementos imaginativos-sexuales para un nuevo modo de criticar, ya en plena decadencia de Occidente, el fenómeno nazi. Reich no era un decadente, sino un hombre terriblemente serio. Lo suyo no era la veleidad de los ambiguos movimientos actuales de «liberación sexual», sino una manía obsesiva, cuadrada. La utilización de Reich o de algunas de sus frases no pasan del nivel del *slogan;* clínicamente no dejó escuela, ni existen médicos que

intenten curar —no ya el cáncer, sino ni una ligera neurosis— con el aparato conceptual (o mecánico) elaborado por Reich. El nombre de Reich suena, más que nada, porque en un clima de promoción editorial de todo lo que se relaciona con el sexo, sus obras, aunque ininteligibles para el gran público, representan hasta hoy el caso extremo de exasperación de la sexualidad en su momento genital.

La literatura científica sobre Reich se cuenta con los dedos de la mano. Podría pensarse que esto es debido a una terca venganza de la escuela psicoanalítica contra el primer apóstata del psicoanálisis, y es posible que ésa sea una de las causas. Pero la más importante es que Reich no hizo casi nunca ciencia, sino que escribió sobre su propio delirio. Las primeras obras ya están marcadas por esa obsesión; las últimas son un caso paradigmático de literatura inútil, inservible, que se difunde —aunque escasamente— entre el público gracias a la atracción del título.

4. *Marcuse o la combinatoria utópica*

Marcuse, respecto a Reich, es un «moderado». Ha criticado a Reich, denunciando el simplismo de que el progreso se aseguraría con «la pura liberación de la sexualidad» [6]. Lo propio de Marcuse es una combinatoria de sabor alquimista y artificial, hecha con elementos de Freud, de Marx, de Hegel y del mismo Reich. A diferencia de Freud y de Reich, Marcuse es filósofo y la sexualidad aparece en sus obras —principalmente en *Eros y civilización*— con un presunto estatuto de perennidad metafísica.

Filosofía es siempre una respuesta sobre el ser. Marcuse no escapa a esta ley perenne y, a su modo,

[6] MARCUSE, H., *Eros and Civilization. A Philosophical Inquiry into Freud;* citas por la edición italiana *Eros e civiltà*, Turín, 1964, p. 190.

proporciona una respuesta en la que se mezclan Freud y Marx. Como para Marx, para Marcuse ser es igual a ser sensible; después interpreta a Freud escribiendo que «sus teorías contienen implicaciones sobre la estructura de los modos principales de ser: implicaciones ontológicas» [7]. Según Marcuse, el Eros es «el principio del ser» [8], ya que «ser es esencialmente lucha por el placer. Esta lucha se convierte en una 'meta' de la existencia humana» [9]. Poco más dirá sobre esto, salvo afirmar —evocando la dicotomía freudiana entre pulsiones de vida y pulsiones de muerte— que «el intento de muerte afirma el principio del no-ser contra el Eros (principio del ser). La fusión omnipresente de esos dos principios en la concepción freudiana corresponde a la fusión metafísica tradicional de ser y no ser» [10].

Marcuse se mueve, como puede verse, en la férrea línea de la sensibilidad, que ya Marx recogió y puso como una de las bases del materialismo histórico. Pero Marcuse da un paso más en la línea de la sensibilidad: ser no es sólo ser sensible, sino ser erótico, ya que, como se verá más adelante, el final del necesario itinerario de la nueva civilización consistirá en la completa «resexualización» del hombre.

Partiendo de Freud, Marcuse debe, sin embargo, corregirlo drásticamente: eliminar esa visión pesimista de que no es posible civilización sin represión. Marcuse sostiene todo lo contrario, si se considera el actual estado de la civilización. Reconoce, con Freud, que «la civilización comienza cuando se ha renunciado eficazmente al objetivo primario; a la satisfacción integral de los deseos» [11]; en fuerza del principio de realidad esta represión «constituye el gran episodio traumático del desarrollo del hombre, tanto

7 *Eros...*, p. 87.
8 *Eros...*, p. 101.
9 *Eros...*, p. 101.
10 *Eros...*, pp. 100-101.
11 *Eros...*, p. 11.

por lo que se refiere a la especie (filogénesis) como al individuo (ontogénesis)» [12].

Entre esas represiones está el trabajo, que «ha impuesto restricciones universales a la libido, que ha sido desviada para consentir prestaciones útiles socialmente» [13]. Este es el punto de inserción del pensamiento de Marx —sobre todo, de los escritos juveniles: trabajo alienado, etc.— dentro de esos primeros compases freudianos. Toda la carga mesiánica que aparece en los escritos de Marx es recuperada por Marcuse, y, como era de esperar, secularizando conceptos religiosos. Escribe, por ejemplo, que «la angustia permanece porque el crimen contra el principio de placer no ha sido redimido. Existe la culpa a causa de una acción que no ha sido realizada: la liberación» [14]. No es difícil darse cuenta de cuáles son los modelos conceptuales que utiliza aquí Marcuse: el crimen inicial es un remedio del pecado original; la culpa es la conciencia de ese pecado; la liberación, que todavía no ha sido realizada, está en sustitución de la Redención.

Es importante señalar ya desde ahora esta completa interpretación materialista de las realidades humanas e incluso cristianas. Marcuse no se ha presentado nunca como un ateo militante; pero en sus posiciones de moderación y de compromiso sostiene una visión del hombre nada menos que en alternativa triunfante respecto a cualquier perspectiva trascendente. Valga como ejemplo, entre otras muchas, la siguiente afirmación: «El hombre llega a ser él mismo sólo después que conquista la trascendencia: cuando la eternidad se ha hecho presente aquí y ahora» [15]. De un modo semejante a como Ernst Bloch intenta recuperar la esperanza cristiana en un contexto compactamente ateo,

[12] *Eros*..., p. 14.
[13] *Eros*..., p. 53.
[14] *Eros*..., p. 56.
[15] *Eros*..., p. 98.

Marcuse usa el término de trascendencia —lleno de profundas resonancias metafísicas y religiosas— en el sentido concreto que se verá más adelante: el de una nueva civilización fundada sobre el re-descubrimiento de la plurivalencia de la sexualidad.

Elogio tecnológico. Marcuse no concuerda con Freud cuando éste «considera el carácter histórico de los instintos como idéntico con su 'naturaleza'» [16], ya que «si la sexualidad es una misma esencia antisocial y asocial..., entonces la idea de un principio de realidad no represivo es sólo una vana especulación» [17]. Marcuse debe, por tanto, demostrar que hay una forma de principio de realidad que se parece, como un huevo a otro, al principio de placer; y que eso será el fundamento de la nueva civilización.

Freud vivió en una época de penuria, y tiñió con esta escasez su concepción de los instintos. La sociedad tecnológica —como quería también Marx— ha ampliado las potencialidades de los individuos. El principio de placer seguirá sujeto al de realidad, pero de una forma nueva: ya hay medios, ámbitos, posibilidades, que permiten evitar esa «represión adicional» que se daba en tiempos de penuria, cuando había que dirigir la energia de la libido hacia prestaciones socialmente útiles. Este triunfo ha sido resultado del aumento incesante de la productividad, efecto a su vez del desarrollo de la tecnología. Al aumentar la productividad, el principio de realidad puede ser satisfecho en pocas horas; el resto caerá bajo los verdes dominios del principio de placer. Y de esta nueva combinatoria surgirá la nueva civilización.

La confianza tecnológica de Marcuse es, claramente, herencia marxista, y Marx la heredó a su vez de Saint-Simon. Marx utilizó siempre palabras fuertes e irónicas contra los comunistas de la miseria; el

16 *Eros...*, p. 106.
17 *Eros...*, p. 106.

anunciador —desmentido— de la destrucción de la sociedad burguesa era lo suficientemente hegeliano como para negar un sentido histórico a todo lo que el capitalismo había traído consigo de aumento del bienestar económico, de nuevas invenciones, de multiplicación de las posibilidades de «humanización». Sin renegar nada de eso, Marx anunciaba también una nueva civilización: la de los desposeídos —proletarios— que poseerían todo lo producido gracias al egoísmo capitalista, y de ese modo instaurarían en la tierra el «reino de la libertad», de la completa satisfacción sensible. Sólo que Marx —como dijo ya Reich— no había tenido en cuenta que la energía primordial no era el trabajo de transformación de la naturaleza, sino la energía orgánica... Marcuse, al desechar el delirio sexual de Reich, pone en circulación una especie de «liberación sexual moderada». Marcuse se convierte así en un gran conservador.

Un nuevo orden. En un pasaje de *Eros y civilización,* Marcuse comenta unos versos de Baudelaire: «La, tout n'est qu'ordre et beauté / Luxe, calme et volupté.» Y escribe: es «el único contexto en el que la palabra *orden* pierde su carácter represivo; aquí es el orden de la satisfacción que crea el Eros libre» [18]. Un poco más adelante añade: «La noción de orden no represivo de los instintos ha de ensayarse sobre el más 'desordenado' de todos los instintos: es decir, la sexualidad» [19].

Como todo ideador de utopía, Marcuse necesita organizar de antemano la sociedad; y, al hacerlo, se ve obligado también a recurrir a los conceptos clásicos y continuos en todo análisis político: libertad, autoridad, trabajo, disciplina, etc. ¿Será una sociedad en la que nuevos modos de libertad, de autoridad, etc., se desprenden naturalmente de la sexualidad sin nin-

[18] *Eros...*, p. 132.
[19] *Eros...*, p. 158.

gún límite, a rienda suelta? Marcuse conserva cierto realismo que le lleva a admitir que una sociedad sin orden no sería ya sociedad, sino anarquía; y entonces tendría razón Freud: hay que reprimir los instintos para que haya civilización. ¿Por dónde empezar? Por introducir una «racionalidad de la libido»[20].

A partir de ahora, Marcuse ya no dice lo que es, sino lo que puede ser. Hablará en condicional, sin más pruebas que sus propios deseos. ¿Liberación sexual? Sí, pero «no solamente una liberación, sino también una *transformación* de la libido: de la sexualidad genital se pasaría a una erotización de la entera personalidad»[21]. No se dice una palabra sobre el proceso de esta transformación; simplemente se especula sobre lo que ocurriría cuando se dé: «el libre desarrollo de la libido transformada en el seno de instituciones igualmente transformadas, erotizando zonas, tiempo y relaciones consideradas antes tabús, *minimizaría* la manifestación de la sexualidad *pura,* integrándolas en un orden mucho más amplio, que comprende también el orden del trabajo»[22].

Concepto clave: el trabajo. La sociedad necesita seguir produciendo, y produciendo bien; si no, ¿cómo se aseguraría la abundancia? Si no se trabajara, se volvería al tiempo de penuria y de escasez y se justificaría de nuevo una nueva y más dura represión de los instintos. Hay que transformar la libido transformando el trabajo. ¿Cómo? «Si el trabajo estuviera acompañado de una reactivación del erotismo polimorfo... tendría a hacerse placentero en sí mismo, sin perder su contenido de *trabajo*»[23]. En el momento en que perdiera su contenido de trabajo no habría producción, y si no hay producción la «erotización» no tendría medios.

[20] *Eros...*, p. 158.
[21] *Eros...*, p. 160.
[22] *Eros...*, p. 161.
[23] *Eros...*, p. 171.

Marcuse continúa su especulación previendo «la reorganización de los deseos individuales libremente desarrollados»; de este modo, «el cuerpo se resexualizaría..., y este expansionarse de la libido se manifestaría en una reactivación de todas las zonas erógenas del cuerpo. El cuerpo en su integridad se transformaría en objeto de completo adueñamiento por parte de la libido: objeto de goce, instrumento de placer» [24].

Traducidas estas frases de Marcuse a divulgaciones para los medios de información, es muy probable que la sociedad se convirtiera en un prostíbulo bien organizado, controlado por el aparato estatal. Pero Marcuse no es ni el pesimista Freud ni el extremista Reich, y en más de una ocasión ha dado muestras de su desagrado por la traducción de promiscuidad sexual a que han dado más o menos origen sus divagaciones filosóficas. Por eso se precipita en afirmar que «la aspiración erótica a hacer del cuerpo entero un sujeto-objeto de placer requiere un refinamiento continuo del organismo, una más intensa receptividad, un aumento de la sensualidad» [25].

La necesaria autoridad. El «refinamiento continuo del organismo» no puede quedar, por tanto, en manos de cada individuo, porque Marcuse se da cuenta de que por ese camino se va hacia la anarquía. Y no quiere la anarquía. La antigua afirmación de la necesidad de la autoridad es compartida por Marcuse; no se puede dejar todo al capricho de la individualidad: son necesarias normas objetivas. «¿Quién está autorizado a establecer e imponer las normas objetivas?... De Platón a Rousseau la única respuesta honrada ha sido dada por la idea de una dictadura en el campo de la educación, ejercida por quienes se considera que hayan alcanzado el conocimiento del Bien real» [26].

[24] *Eros...*, p. 160.
[25] *Eros...*, p. 160.
[26] *Eros...*, p. 179.

Esto es una tergiversación; ha habido y hay una respuesta honrada y persistente a esa pregunta real sobre quién está autorizado a establecer e imponer las normas objetivas. Es la respuesta de una clara metafísica, aplicada a la filosofía ética y política. El hombre no es sujeto pasivo de la imposición de normas objetivas, sino que las descubre en sí mismo, como estructura permanente de su naturaleza, de su ser, que, si es entendido con los cauces de una filosofía no pervertida, llega al autor de la naturaleza y del hombre, a Dios.

Como Marcuse ha evitado siempre el tema religioso, por el procedimiento sumario y simplista de utilizar sus categorías materializándolas, si, a la vez, no desea que se impongan normas objetivas, *tiene que responder* que «ese interrogante ha sido superado», ya que «el conocimiento de medios disponibles, aptos para crear una existencia humana para todos, no es ya privilegio de una élite particular» [27]. Todos, en la sociedad tecnológica avanzada, pueden encontrar el camino de una autorregulación de la libido que sería, al mismo tiempo —aunque no se sabe cómo— su mayor satisfacción.

Es evidente, dice Marcuse, que en la sociedad y en el ejercicio de la sexualidad polimorfa no se puede hacer todo. El Eros encontrará siempre barreras, pero «las barreras contra la satisfacción absoluta (del Eros) se transformarían en elementos de libertad humana», ya que «esta racionalidad *sensual* tiene en sí mismas las propias leyes morales» [28].

Una espontánea «racionalidad de la libido», con «propias leyes morales», con «barreras que serían elementos de libertad humana», harían nacer también «una autoridad reconocida y reconocible» [29]. Naturalmente, toda esta difícil secuencia está postulada, no

[27] *Eros...*, p. 179.
[28] *Eros...*, p. 181.
[29] *Eros...*, p. 178.

demostrada, ni siquiera con indicios. Los verbos se usan en condicional y se abusa sobre todo de las palabras mágicas «se transformaría». No hace falta decir que el terreno de la ciencia social ha sido abandonado por Marcuse desde hace tiempo, si es que alguna vez caminó por él. Sus posiciones son, por otro lado, filosóficas sólo en un sentido acomodaticio. No hay análisis positivo, ni argumentaciones racionales. Existe simplemente la puesta en circulación de términos clásicos —libertad, autoridad, moralidad, normas, etc.—, que continuarían, pero transformados en algo cualitativamente muy superior, gracias a la «transformación» y al «refinamiento» de la libido: operaciones importantes sobre las cuales tampoco se suministra ninguna prueba.

Los únicos indicios que permiten remontarse al pensamiento de fondo de Marcuse son aquellos en los que modera sus afirmaciones para hacerlas fácilmente comprensibles. Por ejemplo, cuando escribe: «Si un niño siente el 'deseo' de atravesar la calle cuando le viene en gana, reprimir ese 'deseo' no significa en absoluto reprimir una potencialidad humana»[30]. ¿Por qué? Porque la represión de ese deseo libera al niño de un posible peligro, de algo que sería mal para su naturaleza, para su vida. Aplicando este mismo razonamiento se procede, en efecto, a la fundamentación de todas las normas de moralidad. La persistente terminología de *bueno* y *malo* es cuidadosamente desterrada hoy en numerosos escritos de ética o de ciencias sociales. Se olvida que *bueno* y *malo* son, antes que nada, términos de referencia, que se remiten, por tanto, a un criterio definidor. Cuando, por ejemplo, se utilizan expresiones como «socialmente útil» o «socialmente perjudicial», se sigue funcionando con la dicotomía bueno-malo: simplemente cambia el criterio definidor.

¿Cuál es el criterio definidor en la utopía marcusiana? El placer, la sensación placentera, al nivel de

[30] *Eros*..., p. 179.

la tangibilidad, de la satisfacción inmediata. Cuando se refiere a esto, Marcuse no tiene obstáculo en usar un término tan poco *libertario* como el de *razonable:* «es razonable lo que sostiene el orden de la satisfacción» [31]. Como ya se apuntó, libertad, autoridad, razonabilidad y racionalidad, orden e incluso jerarquía aparecen de nuevo, y entran por la puerta grande: ya no son términos represivos, sino liberadores, porque se han puesto al servicio de la «sexualidad polimorfa».

En una síntesis apretada, el pensamiento de Marcuse podría expresarse así: la revolución prevista por Marx —y no realizada en los países comunistas— consistirá en aprovechar todas las potencialidades que ofrece la civilización industrial al servicio del principio de placer; éste, en contra de la opinión pesimista de Freud, puede prevalecer sobre el principio de realidad —o se puede llegar a un moderado acuerdo—, de forma que el fondo del ser —la sexualidad— podrá convertirse en el principio inspirador de una nueva cultura, con libertad, autoridad, orden, trabajo, producción, normas, pero todo re-sexualizado y, por tanto, verdaderamente humano.

¿Qué porvenir tiene el hombre en esta civilización? Porque es indudable que llega el momento en el que lo que más cuenta no son las satisfacciones de la sexualidad poliforma; y más cierto aún que, como reconoce el mismo Marcuse, «el crudo hecho de la muerte niega de una vez para siempre la realidad de una existencia no represiva... La atemporalidad es el ideal del placer» [32].

Como un moderno Epicuro, Marcuse necesita quitar importancia a la muerte o, con una pirueta artificial, anularla mentalmente: «Si el objetivo fundamental del instinto no es el fin de la vida, sino el fin del dolor, entonces, paradójicamente, la falta de tensión, en términos de instinto, el conflicto entre vida y

[31] *Eros...*, p. 178.
[32] *Eros...*, p. 184.

muerte se reduce tanto más cuanto más se acerca la vida al estado de satisfacción. En este caso el principio de placer y el principio de Nirvana convergen» [33]. Freud es recuperado de nuevo en última instancia: si el hombre ha salido de la materia inorgánica, la muerte no será otra cosa que el descanso sin tensión en lo inorgánico, la autodestrucción. «Después de una vida llena (los hombres), pueden decidirse por la muerte en el momento que ellos mismos elijan» [34]. Son las posiciones antiguas del paganismo: la razón de la vida es el placer, la ausencia de dolor; cuando se prevea que el dolor superará, en cantidad, al placer, sólo queda la muerte.

Varios decenios después de la aparición de *Eros y civilización,* y cuando había pasado su fama efímera (la época de la contestación estudiantil), Marcuse, en una larga entrevista en *Le Monde,* hizo un nuevo y apretado resumen de su postura, en búsqueda de un «socialismo auténtico». Marcuse sigue siendo el mismo: Marx, Freud y las afirmaciones utópicas. El socialismo auténtico sería «un estilo de vida cualitativamente diverso. El grado de riqueza social, de desarrollo económico e intelectual alcanzado hoy permiten construir una sociedad socialista en la que los valores y las necesidades no han sido en absoluto transformados» [35]. No se trata de eso: «Lo esencial no es ya desarrollar las fuerzas productivas, sino reorientar radicalmente la producción hacia una vida de la que estarían proscritas la represión inútil, la violencia y el miedo. Una existencia en la que vivir no sería simplemente un medio para ganarse la vida, sino un fin en sí; donde la productividad destructiva sería abolida. Esta transformación radical de los valores se ha convertido en una posibilidad concre-

[33] *Eros...,* p. 187.
[34] *Eros...,* p. 188.
[35] *Le Monde,* 10 de mayo de 1974, pp. 22-23. Las citas que siguen corresponden también a esa entrevista.

ta después de la segunda mitad del siglo xx, y modifica considerablemente la imagen de la misma sociedad socialista. Pero esto supone, antes que nada, la socialización de los medios de producción, su control por lo que Marx ha llamdo 'la libre asociación de los individuos', una economía planificada y orientada hacia la abolición de la pobreza y de la escasez, el desarrollo de las necesidaeds de alegría y de placer».

Como puede verse, nada cambia, si acaso se introducen nuevos motivos del momento: «Haría falta también emprender una reconstrucción radical y estética del ambiente, en la perspectiva de una existencia no violenta, que sería la negación del principio de rendimiento. En términos freudianos, esto significaría la sustitución de ese principio de rendimiento por un principio de realidad diferente, que permitiría una liberación auténtica de la existencia. Este nuevo principio de realidad no negaría ya el principio de placer, porque implicaría el progresivo declinar del trabajo alienado y de la 'ética del trabajo' y su sustitución por un trabajo creativo, de tal manera que la creatividad ocuparía un lugar cada vez más importante en la vida de cada individuo».

Marcuse sigue pulsando las mismas teclas, como se advierte en la siguiente respuesta sobre la «emancipación de los sentidos»: «La gente aprendería de nuevo —si es que alguna vez lo ha sabido— a percibir, a sentir, a tocar las cosas, ya se trate de simples objetos o de seres. Estos modos de percepción completamente nuevos estarían orientados hacia una transformación del mundo que permitiría a los hombres vivir desarrollando sus facultades de gozo, de creatividad y de amor.»

De nuevo interviene el cuerpo, que «debe convertirse en un instrumento de placer, en lugar de ser instrumento del trabajo alienado. Esta transformación del cuerpo conducirá a una nueva experiencia de la vida. Esto es lo que el mismo Marx entendía por 'emancipación de los sentidos' en sus primeros escri-

tos. Esta cuestión ocupa, sin duda, poco lugar en su obra, porque la imagen de una sociedad socialista exige antes que nada un análisis exacto de la dinámica del sistema capitalista y de sus tendencias históricas y empíricas. La realización del sistema capitalista ha acrecido ampliamente las verdaderas posibilidades de liberación. Lo que está en juego es el ser humano, tanto su cuerpo como su espíritu. El concepto de emancipación de los sentidos no es ya un concepto filosóficos, sino fundamentalmente político, que exige una práctica radical. Cada hombre se resiente hoy, en su espíritu y en su sensibilidad, de la opresión vivida. Rechazando un mundo que, en nombre del bienestar, confunde el crecimiento y la destrucción, la barbarie y el confort, el despilfarro y la libertad, los jóvenes de las sociedades industriales se rebelan en nombre de exigencias que son tanto morales como políticas y estéticas».

El Marcuse de 1974 ha, sin embargo, aprendido algo: a desconfiar de los *slogans* que él mismo lanzó o que se dedujeron de sus obras. En 1974 no acaba de convencerle la expresión «liberación sexual». ¿Por qué? «Al lado de la exigencia de una sexualidad más libre, que se opone a la vez al principio de rendimiento, al trabajo alienante y a la ideología represiva, hay que distinguir las falsas liberaciones y los falsos sueños. Hay ejemplos muy claros en la industria 'Play-Boy', con la comercialización del cuerpo, en particular del cuerpo de la mujer como símbolo universal y monetario de la sexualidad».

En la misma entrevista llega a pronunciar una frase que en realidad está en contradicción con la mayor parte de lo que había escrito en *Eros y civilización:* «Es imposible organizar la liberación sexual, y nos encontramos siempre ante esta apariencia de círculo vicioso: no hay liberación individual sin liberación social, y, al mismo tiempo, la liberación social implica la liberación de cada individuo.» Marcuse se encuentra aquí con la antigua e insuprimible bipolaridad entre

persona y sociedad que, como marxista, debería haber superado. Pero se encuentra, antes que nada, con la necesidad de afrontar el tema —también perenne— de la diferencia entre *ser* y *deber ser.* Después de una crítica al Marcuse de *Eros y civilización* volveremos a este último punto.

5. *Un totalitarismo sexual*

Reducida a términos sencillos, la afirmación de Marcuse de que «ser es esencialmente lucha por el placer» equivale a decir que todo es, y debe ser, sexo, en la vida personal y en la vida política. Ya se sabe cuál es la explicación corriente de un freudiano o su respuesta ante quien se muestra en desacuerdo con esa explicación: si alguien no considera al sexo lo central, no lo hace conscientemente, pero sí inconscientemente, porque lo ha reprimido o, en el mejor de los casos, sublimado. No hay realidad humana —desde la amistad hasta el simple *lapsus linguae*— que un freudiano no interprete en forma criptosexual. Si todo el aparato psíquico del individuo se explica por complejas e inconfesadas reacciones sexuales —orales, anales o genitales— desde que nace hasta la edad adulta, no habrá nada —absolutamente— que no afecte a la sexualidad.

Esta afirmación o es una banalidad o una monstruosidad. Una banalidad si quiere decir que la sexualidad es una componente importante de la personalidad, y que está siempre ahí, como están siempre ahí la inteligencia, la voluntad, el deseo de autoafirmación, la necesidad de ser considerado, y tantas otras dimensiones o facetas de la personalidad. La privación del sexo hace al hombre menos, y toda una serie de reacciones y de comportamientos se ven perjudicados por esa ausencia. Una monstruosidad si quiere decir que todo, en la vida humana, ha de ser valorado o interpretado según la sexualidad. Esta especie de hom-

bre-sexo puede ser una realidad, pero patológica. El reduccionismo sexual es monomaníaco.

La concepción freudiana del hombre no ha pretendido nunca subrayar este aspecto patológico monomaníaco, sino envolverlo en un ámbito amplio, en el que la sexualidad sería el principio fundante. Este es el método y a la vez la actitud de fondo que ha derivado en la desaparición de las fronteras entre lo sexualmente normal y lo sexualmente perverso. «La predisposición a la perversión no es algo raro y especial, sino una parte de la constitución llamada normal» [36]. Podría entenderse con eso que la inclinación a la perversión no es algo raro y especial; basta, en efecto, un mínimo conocimiento del hombre, para que se pueda descubrir toda su capacidad de perversión. Pero, en consonancia con el monismo materialista de Freud, se necesita incluir ese fondo en lo normal. Respecto a la homosexualidad, por ejemplo, escribe Freud que el psicoanálisis ha establecido que «todos los individuos sin excepción son capaces de elegir un objeto del mismo sexo, y que todos ellos han efectuado esta elección en su inconsciente» [37].

Estamos ante un caso más de extrapolación metodológica totalitaria, en la que no se aportan pruebas. Si esa elección ha sido consciente, se tendría la demostración. Si no ha sido consciente, tampoco invalida la hipótesis, porque se habría hecho en el inconsciente. Para acabar de globalizar las afirmaciones, Freud sostiene incluso que «las fuerzas utilizables para el trabajo cultural provienen en gran parte de la represión de lo que denominamos elementos perversos» [38].

En otras palabras: primero se afirma que todo lo que se da ha de tener una explicación susceptible de ser analizada con instrumentos científicos; después

36 FREUD, S., *Drei Abhandlunger zur Sexualtheorie,* 1905, en *O. C.,* vol. I, pp. 779-780.

37 FREUD, S., *ibidem, O. C.,* vol. I, p. 784, nota 1.

38 FREUD, S., *Die «kulturelle» Sexualmoral und die moderne Nervosität,* 1908, en *O. C.,* vol. I, pp. 957-958.

se comprueba que el hecho de la explicación está exento de juicio de valor y, en cierto modo, no es ni moral, ni inmoral; ni siquiera amoral. Está claro que un psiquíatra no está formulando un juicio moral —ni tiene por qué hacerlo— cuando se encuentra ante un caso de perversión sexual, que necesita tratamiento. Pero el psicoanálisis, al llegar a este punto, hace una sutil, aunque importantísima inversión metodológica: del hecho de que el análisis no sea, en sí, un juicio moral concluye —ya desde una postura claramente amoral— que el tratamiento puede situarse por encima del bien y del mal, porque en estos temas no hay nada moralmente reprobable.

Todo proviene de esa concepción de fondo que se apuntó antes: la sexualidad abarcaría todo; sería como la principal y exclusiva explicación no sólo de la vida personal, sino también de la vida de relación con los demás. Si lo que se da se justifica por el simple darse, lo único que cabe hacer es encuadrarlo en el marco general y exclusivo de la sexualidad, evitando los efectos secundarios (neurosis, histerias, etc.). No se trata de des-pervertir al pervertido, sino de que entienda su perversión, se la «explique» con la ayuda del psiquíatra y la viva sin traumas.

Llegado a este punto se realiza otra pequeña, casi imperceptible afirmación: si lo que se pretende es evitar la angustia, la ansiedad, la calificación de la conducta desde un punto de vista moral no sólo es algo extraño, sino sustancialmente negativo. Un juicio moral podría traer consigo un sentido de culpa y, como previamente se ha operado la identificación culpa = trauma, la moralidad será rechazada como clínicamente perjudicial.

Se puede ver, a pesar de la brevedad de estas consideraciones, que los criterios morales no han sido suprimidos; simplemente se ha edificado una «nueva moralidad» que coincide con la aplicación del psicoanálisis y que se basa sobre las siguientes equivalencias: bien = placer; mal = ansiedad o insatisfacción.

6. *Sexualidad y política*

Freud —se ha recordado varias veces en estas páginas— no pensó nunca que, socialmente, se pudiera llegar a la «curación» de todos en bloque, eliminando de una vez para siempre los «residuos arcaicos» del trauma que habría sufrido la Humanidad en sus momentos primordiales. De ahí la conclusión pesimista de que la civilización sólo se obtiene al precio de la represión del principio de placer.

Marcuse se aparta radicalmente de esa conclusión, y, como era de esperar, ha de pergeñar una utopía, no un proyecto real político. Ya hemos anotado que, con un mínimo de realismo, emplean constantemente el condicional, quizá porque el uso del futuro ha sido desprestigiado por los autores de utopías menores y «no científicas». Marcuse intenta basarse, a la vez, en el psicoanálisis de Freud y en los análisis de Marx; y, como es frecuente, le parece que la simple mención de estos dos nombres confiere carácter científico a sus afirmaciones. Hoy día esa simple mención es un tópico o, más bien, un esquema mítico de referencia: la aceptación acrítica, con diversas variantes, de que la «psicología profunda» (Freud) y el «sentido de la historia» tal como es expuesto en las obras de Marx, constituyen la universal panacea.

Sería muy extenso clasificar las múltiples y contradictorias interpretaciones del freudismo y del marxismo, para hacer ver que el fondo común no es más que una moderna gnosis, que se anticipa a denominarse científica con tal de no suministrar las pruebas de que lo sea. Por limitarnos al marxismo, se pueden apuntar las siguientes cuestiones: ¿existe una ortodoxia que respeta exactamente el pensamiento de Marx? Si existe, ¿quién tiene la clave de la interpretación auténtica? Si, como se puede ver experimentalmente, no hay uno, sino varios marxismos —aunque todos coinciden en rasgos como el ateísmo de fondo, el materialismo, el totalitarismo tendencial o aplica-

do—, ¿existe un criterio para diagnosticar cuál es el verdadero marxismo? Pero, ¿tiene sentido hablar de *verdadero* marxismo? Si lo tuviese, el marxismo no sería —como quiso Marx— esencialmente dialéctico, sino que se habría quedado estático, inmóvil, como punto fijo de referencia para poder juzgar a las variantes. La alternativa es no hablar de verdadero marxismo, pero tratar la concepción marxista como si fuese la clave definitiva de la historia, aunque en evolución; si es así, vuelve la pregunta anterior: ¿cómo se sabe, quién puede decir que esa evolución es coherente con los principios? Pero, ¿cable hablar de principios en una posición, como la marxista, que pone sólo la praxis como criterio de la verdad?

La llamada filosofía de la liberación sexual utiliza de Marx sólo un concepto marginal y, más exactamente, el sonido de una palabra: el de alienación, término que, por otra parte, viene ya de Hegel en un contexto diametralmente opuesto. Esa filosofía utiliza, en el fondo, una afirmación banal y apta para todos los públicos, dada su escasa densidad teórica: que la desaparición de la alienación es posible con la Revolución (*Revolución* se utiliza también en el sentido soreliano de mito, como palabra-imagen que ahorra los razonamiento y lleva a poner determinadas acciones). En este punto se inserta Freud, o la utilización antifreudiana del mismo Freud: la Revolución en profundidad no sería posible si, además de la desaparición de las causas de la alienación del trabajo, no se quitan las causas de la alienación sexual, no se da rienda suelta al principio de placer.

La Revolución sexual —el término es de Reich— sería la más completa, la definitiva, la esencial de todas las revoluciones. Sin embargo, Reich es mal interpretado cuando se le invoca como precursor del libertinismo sexual; lo suyo fue una seria y paranoica fijación de la idea de que las energías desatadas por el cumplimiento exacto —y, según los parámetros de Reich— del acto sexual daría lugar a una transforma-

ción cualitativa de la Humanidad. La Revolución sexual de Marcuse —aunque él no tenga grandes simpatías por esta expresión— es más moderada, conservadora y a la vez profundamente amoral: es lo que se requiere para una civilización tecnológica que no desea prescindir de ninguna de sus conquistas y, a la vez, sentirse revolucionaria.

Marcuse, en definitiva, sostiene lo siguiente: nada hay que desechar de las invenciones, comodidades y satisfacciones que proporciona la moderna civilización tecnológica; nada tampoco de la relativa liberación sexual que ha permitido y fomentado. Más aún: hay que ampliar esas posibilidades, programarlas en torno a la libre satisfacción del principio de placer; y de esta política saldrá una sociedad diversa, en la que se amará por todas partes, se producirá siendo el trabajo un juego, se ocuparán todas las horas del día en oficios no alienantes, libremente escogidos y cambiados, y el mismo trabajo será una forma de sexualidad, aunque siempre dentro de la racionalidad, del orden, de la autoridad. Naturalmente, de una racionalidad, de un orden y de una autoridad «nuevas».

Esta filosofía política no resiste el más elemental de los análisis políticos. Una serie, larga de anumerar, de realidades políticas y sociales escapan al análisis de Marcuse; él piensa siempre en una civilización opulenta, cuando en economía real es preciso contar siempre con el principio de escasez (escasez relativa, pero siempre actuante). Piensa en una sociedad de perfectos racionales, y, por tanto, ha de presentarse inerme ante los brotes continuos de irracionalidad y de violencia gratuitas, por otro lado tan ligados a lo que se entiende vulgarmente por liberación sexual. No se plantea tampoco el caso —que no dejaría de presentarse— de quienes se rebelasen, en nombre de otra racionalidad, contra una sociedad montada sobre la *libido;* y no se lo plantea por la razón —que parece elemental, pero no lo es— de que esos «nuevos» rebeldes de una sociedad «nueva» tendrían

que ser «reprimidos» o «reeducados». Como en toda utopía, no se sabe qué hacer con las minorías, aunque quede la esperanza de que todos los componentes de la sociedad —iluminados por la nueva racionalidad de la libido— no sientan la necesidad de rebelarse ante nada, porque tendrían la más completa satisfacción de las zonas erógenas del cuerpo.

No es éste el lugar para analizar con detenimiento la componente sexual de la personalidad humana y, lo que es más importante, su ámbito más amplio —la pasión del amor—, pero es fácilmente intuible que la misma utilización del término *componente* indica que hay otros muchos aspectos de la personalidad. Privilegiar de tal modo la sexualidad es, por lo menos, una deformación tendencial; y, desde el punto de vista de la realidad política, no sirve como explicación ni siquiera de los fenómenos periféricos. El instinto de supervivencia, el instinto de seguridad, la pasión del dominio, la tendencia real a la solidaridad son, entre otras, componentes de la persona y de la vida en sociedad, que no pueden dejar de ser analizadas con el expediente simplificante de que todo eso se «reencontraría» cuando la sociedad nueva haya estado construida sobre una «nueva» racionalidad de la libido.

7. *Ser y deber ser*

¿Cuál es el defecto original de la concepción marcusiana y, en general, de lo que se llama, impropiamente, filosofía de la liberación sexual? El defecto original es una falsedad epistemológica y, por eso mismo, a la vez, metafísica. Es una *posición* gratuita, basada en la exasperación del empirismo y en su encuentro con el materialismo.

Para entender esto es preciso recordar que incluso el empirismo no se apoya en el vacío. La idolatría del dato y de la comprobación que son características

del empirismo están fundadas en una actitud germinal en el hombre, en una especie de primera intuición metafísica: la atracción hacia el ser, aquí en la figura concreta de lo existente, *de lo que se da.* El hecho de que algo *se dé* es, en sí, tan inexplicable a primera vista, que el hombre tiende a pensar que lo que se da no puede relegarse al terreno de la ignorancia, sino al de la ciencia. Todo es, por tanto, susceptible de análisis científico, en busca de la explicación y, en el mejor de los casos, también de la predicción.

Hay aquí una verdad ineludible (la atracción hacia el ser) y un defecto epistemológico: la reducción de lo científico a la empiria, a lo directamente comparable a través de las condiciones de sensibilidad y tangibilidad, ya sea a escala inmediata —los cinco clásicos sentidos, con sus instrumentos corrientes—, ya a escala construida: los instrumentos, muy perfeccionados, que permiten ampliar los datos sensibles, proporcionando de este modo un material mayor y más rico a los poderes de inducción y deducción. ¿Por qué se reduce lo científico a la empiria? Por un postulado, es decir, por una posición *puesta,* no demostrada. Esta posición, confesada o no confesada, es de carácter filosófico y tiene un nombre propio: el materialismo; la realidad humana, con todas sus facetas y diversificaciones, con todas sus potencialidades y posibles «saltos cualitativos» no es más que materia bruta o materia transformada. Ya se ha visto cómo Marcuse, al referirse al tema de la muerte, acepta este planteamiento, refugiándose, para el momento final, en una moderna versión del viejo epicureísmo (y no en vano, se puede observar de paso, Marx inicia su carrera de pensador con una tesis sobre el materialismo de Demócrito y de Epicuro).

Si el momento primero y el momento final es materia —las pulsiones de muerte o el Thanatos de Freud tendía también hacia esa reintegración del hombre a la materia inorgánica—, ¿qué hacer en el momento intermedio? Marcuse no tiene dudas: confiar

en las variaciones que pueden proporcionar la imaginación y las satisfacciones de la sexualidad polimorfa.

Operada esta reducción (ser es igual a ser sensible y a ser erótico), no puede, sin embargo, reducirse la omnipresente diferencia entre *ser* (ni siquiera entendido, en una concepción manca de metafísica, como *lo que se da)* y *deber ser* (es decir, lo que *podría todavía darse).* Si no se quiere caer en la simple justificación de lo que se da por el hecho de darse (y no se quiere porque entonces la represión se justificaría por el hecho de serlo: es un dato empírico), hay que programar de algún modo un *deber ser* y privilegiarlo. Si es una utopía, como en el caso de Marcuse, esta forma de privilegiar adoptará la fórmula literaria de que «la utopía es posible».

De manera también literaria —simplemente dicha, no demostrada—, las «nuevas» formas de libido, libertad, autoridad, orden, etc., funcionan ya como deber ser que juzgan y condenan las formas de ir siendo que no se acomodan con la utopía posible. La figura hobbesiana de un Leviathan o dios mortal, que de algún modo está latente en la concepción pesimista de Freud, se convierte, en Marcuse, en otro Leviathan, del que se suprimen los rasgos represivos, anunciando que será solamente liberador, placentero, polimorfo en su satisfacción.

Hemos anotado ya cómo políticamente la llamada filosofía de la liberación sexual no reúne las condiciones —ni de hecho ha sido utilizada— para integrar programas políticos concretos, con incidencia en la totalidad de la vida social. Suele ser la bandera más o menos teórica de movimientos marginales, que influyen políticamente, no de un modo central, sino como grupos de presión, en coincidencia con otros intereses, no precisamente revolucionarios ni liberadores (piénsese, por ejemplo, en todo el complejo de la industria pornográfica). Filosóficamente, además, ese planteamiento carece de profundidad; si se deja a un lado el aparato psicoanalítico —utilizado, por otra

parte, de forma acomodaticia— y los conceptos-mitos tomados de la tradición filosófica alemana (alienación, extrañación, objetivación), lo que queda es un enésimo planteamiento de la bipolaridad humana entre ser y deber ser; pero el planteamiento es resuelto prematuramente —y sólo con golpes de palabra— a favor de una sexualidad que adquiere todos los rasgos de los ídolos domésticos o civiles del paganismo clásico.

Se ha procedido, en este campo, por generalizaciones sucesivas, cada una apoyándose en la anterior, y sin que la primera haya sido nunca demostrada. El hecho de que un problema sexual no resuelto haya ocasionado enfermedades mentales es, ciertamente, antiguo como el mundo. El segundo libro de Samuel cuenta con detalle la historia de un hijo de David, Amnón, enamorado malamente de Tamar, hermana suya por parte de padre. «Andaba por ella atormentado, hasta enfermar»; esta pasión innatural le lleva a la violencia carnal, y después «aborrecióla Amnón (a Tamar) con tan gran aborrecimiento, que el odio que le tomó fue todavía mayor que el amor con que la había amado»[39]. Los ejemplos podrían multiplicarse; la literatura anterior a Freud no es una colección de «historias represivas» y de glorificación de los tabús. El moralismo puritano y morboso es un fenómeno culturalmente reciente. La misma Biblia no tiene inconveniente en utilizar la terminología más tierna del amor humano, con sentido divino, en el *Cantar de los Cantares.* Cristianos de los primeros siglos, como Clemente, que vive en una Alejandría muy similar a las metrópolis pornográficas de hoy, no son incautos, ni ignorantes. Relatan, sin empacho, las perversiones sexuales de la época, en toda su trágica y repugnante decadencia. El matrimonio, escribe Clemente, ha de ser «filiorum proceationis appetitio, non inordinata seminis excretio»; conoce la extensión de la plaga del aborto, de quienes «para ocultar la for-

[39] LI SAMUEL, 13, 2 y 15.

nicación, usan medicinas mortales, que acarrean la ruina total tanto del feto como del amor a los hombres»[40], de la dignidad del ser humano, diríamos hoy.

En el libro séptimo de *La Ciudad de Dios,* de San Agustín, que desde que se escribió hasta hace pocos siglos era leído y entendido en latín, se refieren casos —con base en fuentes romanas— de la sexualización de la decadencia del Imperio. Los capítulos más crudos han sido, posteriormente, en las versiones en lenguas vernáculas, dejados en latín, quizá pensando que con la difusión del libro pudiesen escandalizar a lectores no preparados. La lectura de esos capítulos demuestra el alma de un gran cristiano, en absoluto timorato (San Agustín no se crió realmente en una sacristía), con un conocimiento real de la condición humana. Anota los episodios de culto fálico, en el que participaban «madres de familia» que ofrecían al ídolo sexual una —dice con ironía— «honestísima corona»[41]. Todas estas cosas (era la justificación de entonces) pertenecen a los elementos del mundo, es decir, a la explicación de los fenómenos, a las ceremonias aceptadas, a los usos establecidos. Agustín, en sordina, comenta. ¿Al mundo? «Más bien parece que se refiere a lo inmundo»[42].

Freud no descubrió la invasión o la exaltación de la sexualidad; lo que hizo fue —lógicamente, desde su materialismo inorgánico— aceptarla y querer encontrar explicaciones a los fenómenos patológicos, basándose en las variaciones de esa sexualidad, situada por encima del bien y del mal. Esta primera indicación filosófica y no clínica —filosófica como posición de fondo, no como demostración— es la que luego ha sido admitida acríticamente. Ir contra la sexualidad —contra cualquiera de sus manifestaciones— sería

[40] Clemente de Alejandría. *Pedagogo,* 2, 10; «Patrologia griega», 8, 513.

[41] S. Agustín. *De Civitate Dei,* 7, 21; «Patrologia latina», 41, 211.

[42] *Ibidem,* 7, 26; «Patrologia latina», 41, 216.

atentar a la salud del enfermo. Y, siguiendo esa línea, se llega a Marcuse, que hace de esa misma sexualidad el principio básico de una nueva civilización.

Si ser es ser eróticamente, el deber ser es el deber ser de la sexualidad. Quizá nunca, hasta ahora, haya sido operado en filosofía política un reduccionismo tan rígido, tan en contradicción con el resto de las dimensiones del hombre. ¿Por qué, entonces, ese reduccionismo se sostiene? En primer lugar, hay que anotar que se sostiene como afirmación literaria, como tópico de moda y como fenómeno marginal de automarginados. En segundo lugar, ese sostenimiento se explica por la misma naturaleza de la sexualidad, capaz —durante una época de la vida del hombre— de ocupar patológicamente casi todas sus energías disponibles.

En filosofía política se puede esperar muy poco —si es que se puede esperar algo: quizá la demostración práctica de lo que es una vía muerta— de lo que se viene llamando «liberación sexual». Entendida materialísticamente como satisfacción erógena, como egoísmo sublimado en reivindicación, en su misma dialéctica está implícito que quede ligada a estímulos de corta duración. Las pequeñas escuadras de «liberadores sexuales» no trabajan, en realidad, sino a favor de los que, en cada caso, detentan el poder real —el de las armas y el de la manipulación de la opinión—, de los que se sirven del sexo, una vez más, como instrumento de explotación del hombre por el hombre.

V.

Sexualidad y radicalidad ontológica del hombre. Estudio filosófico *

Jacinto CHOZA

* Este estudio reproduce buena parte del capítulo I de mi libro *Conciencia y afectividad (Aristóteles, Nietzsche, Freud)*, EUNSA, Pamplona, con diversas modificaciones y ampliaciones.

1. *Perspectivas formales de la sexualidad*

Saber acerca de una realidad quiere decir obtener nociones sobre ella; y progresar en el saber, incrementar la obtención de nociones. Cuando se pretende un saber integral, hay que resolver la cuestión relativa a los tipos o géneros de nociones que cabe obtener de una misma realidad. En relación con el tema que nos ocupa —la sexualidad—, no podríamos decir que lo conocemos suficientemente por el hecho de haber acumulado todas las nociones que el saber fisiológico ha obtenido sobre los fenómenos correspondientes. ¿Es que todo lo que se puede saber acerca de la sexualidad cabe en formulaciones biológicas? Naturalmente que no; cabe un punto de vista psicológico, un punto de vista sociológico, otro ético, otro religioso. Pero, ¿son ésos todos los *puntos de vista,* todos los tipos o géneros de nociones que cabe obtener sobre la realidad en cuestión? Y en el caso de que lo sean, ¿tienen todos esos géneros de nociones el mismo valor cognoscitivo? ¿En dónde se manifiesta de un modo más cabal, o más profundo, o más completo, la sexualidad en su verdad, en las nociones fisiológicas, en las psicológicas...? ¿Hay algún género de nociones sobre la sexualidad que por su radicalidad permitan la integración unitaria de los restantes géneros de

nociones desde un fundamento último? Esta pregunta final alude a la perspectiva filosófica como pertinente para la consideración del tema. Y puesto que puede resultar sorprendente la tesis de que cabe una consideración filosófica de la sexualidad, pasemos a aclarar que la perspectiva cognoscitiva que se establezca como la *funlamental* para el esclarecimiento de una realidad asume *eo ipso* la función de perspectiva filosófica, y carga con la tarea de fundamentar los demás géneros de nociones. Perspectiva filosófica no quiere decir otra cosa que perspectiva fundamental y fundamentante de una realidad y de los diversos géneros de nociones que pueden obtenerse sobre ella.

Hecha esta observación preliminar, se pone de manifiesto que si decretamos el carácter hegemónico de la ciencia biológica en orden al descubrimiento del sentido fundamental de la sexualidad, la ciencia biológica adquiere el rango de saber filosófico (fundamental) y asume la función de interpretar y fundamentar los sentidos de la sexualidad restantes. La especie cognoscitiva que resulta de semejante decreto recibe el nombre de *biologismo.* La biología es una ciencia; el biologismo, una filosofía.

Si, manteniéndonos en la línea biologista, diéramos un paso más y dijéramos que la sexualidad no es solamente una realidad en el conjunto de todo lo real, sino que es la realidad fundamental de entre todas, obtendríamos un conjunto de proposiciones de carácter filosófico cuya denominación exacta sería la de *biologismo sexualista o pansexualista.*

La oportunidad de estudiar el sexo desde una perspectiva filosófica viene marcada por el elevado número de publicaciones a él dedicadas desde otras múltiples perspectivas, lo cual es un índice de la importancia concedida al tema.

Sostener que un estudio de la sexualidad es oportuno porque el tema tiene una enorme importancia

es una solemne vanidad. No es eso lo que aquí se afirma. Se quiere decir que cuando a un tema se le ha concedido una enorme importancia, su consideración filosófica es oportuna porque permite dilucidar si esa importancia es mayor o menor de la que le corresponde por derecho propio, es decir, según la densidad de la realidad a que se refiere. ¿Qué quiere decir que la sexualidad es muy importante? ¿Por qué? ¿Para qué? ¿Qué aspectos de la sexualidad son importantes? ¿Cuánta importancia tienen? ¿En relación a qué?

Si nos tomamos la molestia de perseguir el tema a través de la historia del pensamiento filosófico, nos encontramos con que no siempre se le ha dado la misma importancia, ni tampoco a los mismos aspectos que ofrece. ¿Qué significa esto? ¿Qué significado tiene el dar más o menos importancia a un tema, a unos aspectos de un tema? Significa considerarlo más o menos *fundamental,* y a esos aspectos más o menos *fundamentales.* Ahora bien, si el sexo es una realidad natural —y efectivamente lo es—, su importancia en la naturaleza es siempre la misma; si a lo largo de la historia humana la apreciación de esa importancia ha fluctuado, habrá que concluir que dicha apreciación ha sido en unos períodos más adecuada que en otros.

El sexo es una función de casi todos los vivientes y, desde luego, del viviente humano. El sexo es una función en el conjunto de todas las que integran la vida humana, aunque ésta no puede reducirse a un conjunto de funciones. Pero como la vida humana, se quiera o no, es una unidad realmente, y hay que considerarla también a nivel teórico como una unidad, el carácter de mayor o menor fundamentalidad que se atribuye a la función que nos ocupa determinará diversas imágenes teóricas del hombre y diversos modos de conducta práctica. Puede decirse que la mayoría de los modos de conducta práctica tiene su correlato teórico en las diversas concepciones del hombre

explícitamente formuladas en la historia del pensamiento. No entramos aquí en la cuestión de si el modelo teórico es un factor consecutivo de la correspondiente conducta práctica, o bien constitutivo de ella. Basta para nuestro propósito afirmar —cosa, por lo demás, evidente— que no haya una correspondencia biunívoca ni de reciprocidad causal entre las formas de conducta práctica y las concepciones teóricas históricamente dadas.

En la historia del pensamiento occidental podría decirse que ha habido, por lo que se refiere a la consideración del sexo, un desplazamiento desde la preponderancia de la perspectiva biosociológica. ¿Cómo ha sido este proceso? ¿Cuáles son las etapas fundamentales? ¿Qué modificaciones ha producido en la concepción teórica del hombre? ¿Qué modificaciones en las formas de conducta práctica?

La preponderancia de la perspectiva ética de la sexualidad corresponde a la primera gran dilucidación filosófica del tema, llevada a cabo por Aristóteles (384/3-322 a. d. C.). La preponderancia de la perspectiva biosociológica corresponde a las teorías de Sigmund Freud (1856-1939). Durante los dos mil años que separan al filósofo griego del médico austriaco, se mantiene, con ciertas oscilaciones, la hegemonía del punto de vista ético en la concepción teórica del sexo hasta el año 1800, aproximadamente. En el siglo XII) se realiza la formulación teórica más completa y profunda del tema por cuenta de Tomás de Aquino (1225-1274), y en la primera mitad del siglo XIX se registra el punto de inflexión que marca el cambio hacia la preponderancia del punto de vista biosociológico. En concreto, el biologismo freudiano nace como una teoría cuyos materiales venían dados por el evolucionismo de Darwin (1809-1882) y Spencer (1820-1903), por el vitalismo de Schopenhauer (1788-1860) y por el materialismo de Feuerbach (1804-1872).

2. *La plenitud humana como actividad intelectual en el pensamiento de Aristóteles*

Hemos dicho que Aristóteles concede mayor importancia al aspecto ético del sexo que a los demás, y que conceder más importancia a un aspecto de una realidad equivale a considerarlo más fundamental que los otros. Pues bien, el aspecto ético del sexo, su regulación según la norma del deber ser, es considerado de capital importancia por el filósofo griego porque se trata de un dinamismo natural cuyo descontrol provoca la ruina del ser humano, su completo fracaso existencial. Semejante consideración es apuntada desde una concepción antropológica peculiar.

Lo primero que se establece en esa concepción antropológica es la tesis según la cual entre la realidad del individuo humano y la plenitud de esa misma realidad concreta existe una diferencia que ha de salvarse mediante la propia operatividad, y que el éxito en la tarea de cubrir esa diferencia no está garantizado *a priori* de ninguna manera. Repárese en que si no existiese diferencia alguna entre la existencia y la plenitud del ser humano, en ningún caso podría darse una existencia fracasada, porque existir sería exactamente idéntico a existir en plenitud. Y, en segundo lugar, téngase en cuenta que si dicha diferencia fuera salvada siempre de modo inexorable, necesariamente, tampoco cabría hablar de existencia fracasada. El trayecto del yo existente al yo en plenitud no tiene las mismas características que el trayecto de una piedra en caída libre, ni que el trayecto dado a un animal cualquiera por el cielo biológico de nacer-crecer-reproducirse-morir. Aunque el hombre esté también sometido a este ciclo biológico, su cumplimiento no indica en ningún caso que se haya cumplido el trayecto hasta su ser en plenitud, ni tampoco que se haya fracasado. ¿Qué significa entonces la plenitud humana? Por lo pronto, significa algo que no es de índole biológica y que,

por tanto, no puede lograrse mediante operaciones biológicas, entre las cuales, por cierto, se encuentran las actividades sexuales.

Si la plenitud radical del hombre no se alcanza con operaciones de esa índole, que emanen de una instancia biológica, ¿con qué operaciones se logra y de qué instancia no orgánica emanan? Ante todo, se pone de manifiesto que en el hombre existe una pluralidad de instancias operativas [1], ninguna de las cuales se identifica con el hombre mismo [2]. Dicho de otra manera, el hombre no se reduce a ninguna de sus instancias operativas, no consiste en ninguna de ellas, ni tampoco en el conjunto de todas. Por tanto, no consiste *fundamentalmente* en las instancias operativas de índole biológica y menos en una sola de ellas, como puede ser la sexualidad [3].

No obstante, de entre todas las instancias operativas, hay algunas que son más propia y específicamente humanas, porque sólo se dan en el hombre y porque precisamente en virtud de ellas el hombre es hombre. En concreto, la más específicamente humana, y la más *fundamental,* es el pensamiento. Podría decirse incluso «que cada uno es ese elemento suyo precisamente (el pensamiento) si cada uno es lo principal y mejor que hay en él» [4]. Es por el pensamiento por

[1] Cfr. *De anima,* II, 2 (413 b 9) y II, 3 (414 a 30), editada por W. D. Ross. Bibliotheca oxoniensis, Oxford University Press, reprinted in 1963.

[2] Cfr. *De anima,* II, 1 (412 a 27).

[3] Conviene tener muy en cuenta esta tesis derivada del planteamiento antropológico de Aristóteles, porque, como más adelante veremos, en la concepción de SCHOPENHAUER y FEUERBACH el hombre consiste *fundamentalmente* en instinto, y concretamente, en instinto sexual.

[4] *Etica a Nicómaco,* X, 7 (1178 a 3). Editado por I. Bywater, Bibliotheca oxoniensis, Oxford University Press, reprinted in 1962. Tengo en cuenta la versión castellana de la edición del Instituto de Estudios Políticos. El término usado por ARISTÓTELES es *nous,* que tiene carácter constitutivo para el hombre. En otros pasajes emplea dos términos cargados de

lo que el hombre se distingue de los animales, por lo que es propiamente hombre, y por lo que vive una vida que es propiamente suya.

Lo que significa plenitud del yo, tiene que consistir, por tanto, en un vivir que *fundamentalmente* corra por cuenta del pensamiento, lo que cada hombre tiene de más propio, «porque sería absurdo no elegir la vida de uno mismo, sino la de otro» [5]. «Lo que es propio de cada uno *por naturaleza,* es también lo más *excelente y lo más agradable* para cada uno; para el hombre lo será, por tanto, la vida conforme al pensamiento, ya que eso es primariamente el hombre. Esta vida será también, por consiguiente, la más feliz» [6].

Plenitud del yo, es decir, lo más excelente y lo más agradable al hombre *por naturaleza,* es un vivir que se fundamenta en el pensamiento, y que constituye la vida más feliz. La distancia que media entre existencia del yo y plenitud del yo es, pues, la distancia entre la naturaleza humana y la culminación operativa adecuada a ella.

Ese modo de existencia feliz según la actividad más pura del pensamiento, corresponde, en rigor, a la bienaventuranza divina, y «podría con justicia ser considerada impropia del hombre» [7], «pero no hemos de tener, como algunos nos aconsejan, pensamientos humanos, puesto que somos hombres, ni mortales, puesto que somos mortales, sino que en la medida de lo posible hemos de inmortalizarnos y hacer todo lo

significado operativo: *logos* y *theoria.* No entramos aquí en la exégesis de estos tres vocablos.

[5] *Etica a Nicómaco,* X, 7 (1178 a 4). Esta tesis habrá de ser contrastada con la antropología de SCHOPENHAUER-FREUD, en la cual la plenitud del yo viene dada justamente por su disolución, es decir, se alcanza mediante la elección de otro tipo de vida que no es la de uno mismo como ser unitario.

[6] *Etica a Nicómaco,* X, 7 (1178 a 5-8).

[7] *Metafísica,* I, 2 (982 b 27). Editada por W. Jaeper, Bibliotheca oxoniensis, Oxford University Press, reprinted in 1969.

que esté a nuestro alcance por vivir de acuerdo con lo más excelente que hay en nosotros»[8], pues «sería indigno de un varón no buscar la ciencia (la felicidad) a él proporcionada»[9].

Con esto tenemos caracterizada la significación de la plenitud del hombre (felicidad) y la instancia operativa mediante la cual el hombre la alcanza (el pensamiento). El pensamiento, que es lo supremo de cuanto hay en el hombre, es aquello mediante lo cual puede alcanzarse la propia plenitud, que es la participación en la vida divina, porque el pensamiento es propiamente algo divino, es ya una participación de la divinidad[10].

3. *La relación entre actividad intelectual y sexualidad*

Establecido, pues, que la vida humana tiene un sentido o un fin —que es cubrir la distancia entre existencia y plenitud—, que tal fin es la felicidad suprema para el hombre, y que eso se alcanza *fundamentalmente* en virtud del pensamiento, queda ahora, para entender por qué Aristóteles estudia la sexualidad preferentemente desde el punto de vista ético, resolver la siguiente cuestión: ¿qué relaciones descubre Aristóteles entre pensamiento y sexo para poder afirmar que el descontrol sexual provoca la ruina del pensamiento y, consiguientemente, el fracaso de la existencia humana?

[8] *Etica a Nicómaco,* X, 7 (1177 b 32-35).

[9] *Metafísica,* I, 2 (982 b 31).

[10] *Etica a Nicómaco,* X, 7 (1177 b 30). Esta afirmación aristotélica contrasta con la tesis de SCHOPENHAUER (compartida también por FREUD), según la cual el pensamiento surge del instituto y no tiene más función que favorecerlo. A diferencia de FEUERBACH y FREUD, SCHOPENHAUER admite que existe una divinidad, pero su vida y su bienaventuranza es completamente ajena al pensamiento, y por tanto la participación en ella está al margen de toda visión intelectual.

Aristóteles considera el sexo como una función que, en el ámbito de lo biológico, tiene carácter *fundamental* en orden a la propagación de la especie zoológica humana. Hay *un aspecto,* pues, en que el sexo es fundamental, tanto para los hombres como para los animales: la propagación de la vida biológica. Pero a su vez la vida biológica no es la más fundamental para el hombre, sino que lo es la vida intelectual [11].

Pues bien, siendo el sexo una función natural, su ejercicio produce un placer, porque el placer «es una actividad de la disposición natural sin trabas» [12]. Todo ser tiende a cubrir la distancia entre su mera naturaleza y la plenitud o perfección de ella; esta tendencia la llama Aristóteles *deseo natural,* que tiene por objeto *lo bueno* para la naturaleza y cuya consecución conlleva un placer [13]. Evidentemente, la propagación de la especie es un bien para la naturaleza, y, por consiguiente, la reproducción es un deseo natural, y el ejercicio de la función sexual conlleva un placer.

Todos los deseos naturales de todas las instancias operativas culminan, según su ejercicio natural, conllevando un placer. El deseo natural más propio del hombre y, por tanto, el que mayor felicidad proporciona es saber [14], en lo cual estriba también el placer más continuo, más firme y más exento de elementos desagradables [15].

Conviene aquí poner de manifiesto dos tesis capitales de la antropología aristotélica: primera, que ser hombre no consiste en desear (ni siquiera en desear la sabiduría); segunda, que el objeto del deseo natural,

[11] Para FEUERBACH, por el contrario, la vida biológica es la fundamental y la única para el hombre, y la relación sexual, fundamento y origen de la vida biológica. Por consiguiente —concluye desde su perspectiva materialista— el sexo es el fundamento último y la raíz total de la existencia humana.

[12] *Etica a Nicómaco,* VII, 12 (1153 a 15).

[13] *Etica a Nicómaco,* III, 11 (1119 a 5-10).

[14] *Metafísica,* I, 1 (980 a 1).

[15] *Etica a Nicómaco,* X, 7 (1177 a 21-27)

más bien que el placer —que es una concomitancia del ejercicio natural—, es aquello que conlleva un bien para la naturaleza [16].

Repárese ahora en que la relación entre pensamiento y sexo puede resultar comprometida en la misma medida en que pueda estarlo la relación entre deseo natural de saber (felicidad) y deseo natural de reproducción (sexualidad). Respecto de esos dos dinamismos, cabe tanto un descontrol del deseo natural de saber como del deseo sexual, pero Aristóteles constata que el descontrol del deseo sexual incide sobre el pensamiento en la forma precisa de anularlo. No se trata de una demostración, sino simplemente de comprobar el hecho de que el placer sexual no puede darse en concurrencia simultánea con el pensamiento porque lo excluye [17], y el hecho de que el acaparamiento de la atención por la sexualidad implica una abdicación del pensamiento en la imaginación y la memoria, amputando del horizonte vital las realidades supremas accesibles sólo al pensamiento (noción de *intemperancia* o descontrol). «Por eso los animales no son incontinentes, porque no tienen ideas univesales, sino sólo representación y memoria de lo individual» [18].

He aquí, pues, una de las formas en que la vida humana puede fracasar. Si el trayecto entre existencia y plenitud del yo ha de ser cubierto fundamentalmente por la actividad del pensamiento, en la misma medida en que el descontrol sexual bloquea el pensamiento, queda interceptado el itinerario hacia el último fin propio del hombre.

16 Estas dos tesis contrastan con los dos presupuestos básicos de la antropología freudiana, a saber, que ser hombre consiste en desear, y que aquello que se desea es el placer.

17 *Etica a Nicómaco,* VII, 11 (1152 b 16-18). «Los placeres son un obstáculo para el pensamiento, y tanto mayor cuanto mayor es el goce, como cuando se trata del placer sexual; en efecto, nadie podría pensar nada durante él.»

18 *Etica a Nicómaco,* VII, 3 (1147 b 3-5).

Es oportuno consignar aquí una precisión, formulada desde otra perspectiva científica (teológica), por Tomás de Aquino a este planteamiento aristotélico, planteamiento que, por lo demás, el filósofo cristiano acepta en todas sus fases. Aunque *de hecho* la actividad sexual sea excluyente de la intelectual, de modo que resulta imposible una concurrencia simultánea de ambas, sin embargo, esta circunstancia no deriva de las peculiaridades esenciales de ninguna de ella. El *hecho* en cuestión no dimana inmediatamente de la esencia de la actividad intelectual ni de la esencia de la actividad sexual, sino de otro hecho, a saber, el descontrol de esta última actividad. A su vez, este descontrol es también otro *hecho* que tampoco se sigue inmediatamente de la actividad sexual considerada en su esencia. ¿De dónde resulta, entonces, el hecho del descontrol? Del pecado original. El pecado original tiene como consecuencia la ruptura de la articulación armónica entre la pluralidad de instancias operativas humanas. Advertido esto, se echa de ver que lo propio de la naturaleza humana no es la ruptura, sino la armonía, y que, por tanto, la actividad sexual no sería excluyente de la intelectual, según la propia esencia de ambas, si el pecado original no se hubiese cometido [19].

Puesta en claro la relación que Aristóteles descubre entre pensamiento y sexo, o más bien entre pensamiento y descontrol sexual, se comprende bien por qué para la consideración de este último prefieren adoptar el punto de vista ético. «En los deseos naturales pocos yerran, y en un solo sentido, el exceso, ya que el deseo natural es la satisfacción de la necesidad» [20].

Si el descontrol sexual, el exceso en la satisfacción del deseo, bloquea el pensamiento, y en la actividad de éste se basa fundamentalmente la consecución de la

[19] Cfr. *Summa Theologiae,* I, 98, 2. Edi. Marietti, Torino, 1962.

[20] *Etica a Nicómaco,* III, 11 (1118 a 15-19).

felicidad para el hombre, el punto de vista que más importa al hombre adoptar en la consideración del sexo es el ético: es decir, lo que más importa al hombre sobre el sexo es saber cómo evitar su descontrol [21]. Este saber y, más propiamente, la actividad práctica por él regulada, lo llama Aristóteles *templanza,* dentro de la más pura tradición socrática.

4. *Regulación de los dinamismos sexuales*

Hemos dicho anteriormente que el trayecto desde la naturaleza intelectual del hombre hasta la plenitud de su mismo carácter intelectual no está garantizado *a priori* de ninguna manera; más aún, ni siquiera está dado. «Pues bien, parece propio del hombre prudente el poder discurrir bien sobre lo que es bueno y conveniente para él mismo, no es un sentido parcial, por ejemplo, para la salud, para la fuerza, sino para vivir bien en general... De modo que también en términos generales es prudente el hombre reflexivo. Pero nadie reflexiona o delibera sobre lo que puede ser de otra manera, ni sobre lo que no puede hacer... La prudencia... tiene que ser, por tanto, una disposición racional verdadera y práctica respecto de lo que es bueno y malo para el hombre» [22], es decir, un conocimiento de lo que es el fin del hombre y de los medios por los que *debe* transcurrir el comportamiento propio para alcanzarlo. Pues bien, el descontrol sexual entumece y bloquea justamente este tipo de conocimiento.

[21] También Tomás DE AQUINO, siguiendo a ARISTÓTELES, hace constar que lo que más debilita la fe y la esperanza (que consttiuyen el saber del hombre sobre su felicidad última y la confiada animosidad en que podrá alcanzarla) es el descontrol sexual, es decir, la lujuria (Cfr. S. TH., II-II, 15, 3; 20, 4; 153, 5), porque bloquea el pensamiento.

[22] *Etica a Nicómaco,* VI, 5 (1140 a 24-1140 b 5).

Prudencia se dice en griego *frónesis,* y templanza, *sofrosyne,* y Aristóteles indica que el término *sofrosyne* significa justamente eso, «salvaguarda de la *frónesis*», o sea, salvaguarda de la prudencia [23]. «Y lo que salvaguarda es la clase de juicio a que nos hemos referido; porque el placer y el dolor no destruyen ni perturban toda clase de juicio, por ejemplo, el de si los ángulos del triángulo valen o no dos rectos, sino los prácticos, que se refieren a la actuación. En efecto, *los principios de la acción son los fines por los cuales se obra;* pero el hombre corrompido por el placer o el dolor pierde la percepción clara del principio, y ya no ve la necesidad de elegirlo todo y hacerlo todo con vistas a tal fin o por tal causa: el vicio destruye el principio» [24].

Todavía el filósofo griego refiere la templanza a la forma más alta de la prudencia, es decir, a la política, cuyo objeto es procurar el bien para la mayor cantidad posible de hombres.

«Tratándose de la virtud, no basta con conocerla, sino que se ha de procurar tenerla y practicarla. Si los razonamientos bastaran para hacer buenos a los hombres..., pero de hecho, si bien parece que tienen fuerza suficiente para exhortar y estimular a los jóvenes generosos y para infundir el entusiasmo por la virtud en un carácter noble y verdaderamente amante de la bondad, resultan incapaces de excitar a la bondad y a la nobleza al vulgo» [25]. Para acostumbrar a una multitud a «deleitarse y aborrecer debidamente», a evitar el descontrol sexual, y cualquier otra forma de intemperancia, sin que esto lo sienta como una imposición que le despierte el resentimiento, es preciso dotar a las ciudades de leyes que garanticen la rectitud de las costumbres, porque «los hombres suelen odiar a aquellos otros hombres que se oponen a sus impulsos, aun

23 *Etica a Nicómaco,* VI, 5 (1140 b 11).
24 *Etica a Nicómaco,* VI, 5 (1140 b 13-19).
25 *Etica a Nicómaco,* X, 9 (1179 b 2-13).

cuando lo hagan rectamente, mientras que la ley no se atrae resentimientos a la hora de hacer el bien» [26]. Es, pues, una de las tareas de la política establecer y mantener unas costumbres públicas, que facilitan a todos los hombres el esfuerzo por evitar el descontrol hedonista [27].

Hay todavía en Aristóteles un factor de máxima relevancia en orden a evitar el descontrol sexual, que se relaciona también con el enfoque mismo del tema: la vergüenza y el pudor.

La vergüenza es de suyo un sentimiento de rechazo de lo que es vil, debilitante o degradante [28], y siendo el descontrol sexual lo más degradante por ser lo que más anula el pensamiento y, por tanto, lo que más impide al hombre ser él mismo, es por esta razón lo que mayor vergüenza provoca [29].

[26] *Etica a Nicómaco,* X, 9 (1180 a 22-25).

[27] Este punto de vista aristotélico muestra también un fuerte contraste con el ideal político-social de REICH y MARCUSE, basado en la liberación sexual. No está de más recordar aquí que el régimen político en el que ARISTÓTELES vive es todavía la democracia ateniense, en la que, por cierto, el índice de intemperancia era notorio, pero considerado por PLATÓN y ARISTÓTELES como una enfermedad social (Cfr. *Platón, Las Leyes,* libro I, la polémica entre el cretense y el ateniense sobre la bondad de sus leyes. Cfr. *La República,* libro VI, la figura de «la gran bestia»).

[28] *Etica a Nicómaco,* X, 9 (1179 b 12). La expresión textual es: «apartarse de *lo que es vil* por vergüenza». «Vil» es la traducción del término griego «faulos», cuya área semántica cubre todas las modulaciones de la vileza: de poca importancia, de ningún valor, fácil, despreciable, vulgar, mediocre, inhábil, incapaz, ignorante, malo.

[29] El análisis aristotélico de la vergüenza ante lo sexual contrasta también fuertemente con el de SCHOPENHAUER. Para ARISTÓTELES el acto sexual produce vergüenza porque el placer que comporta anula el pensamiento, y el hombre, desprovisto de pensamiento, es vil, queda deshumanizado. Para SCHOPENHAUER la vergüenza no es producida por la anulación del pensamiento, pues la felicidad suprema consiste para él en tal anulación, sino porque el acto sexual tiene como efecto la procreación de un nuevo ser, lo cual es para él una perversidad; se siente vergüenza porque se ha hecho algo malo, a

Vergüenza se dice en griego *aischyne,* de cuya raíz *aisch-* se forma el sustantivo *aischrós,* que significa *obsceno,* y el verbo *aischyno,* que significa *deshonrar.* El descontrol sexual produce vergüenza porque deshonra.

Por otra parte, pudor se dice en griego *aidós,* de cuya raíz *aid-* se forma el sustantivo *aidesis,* que significa veneración, compasión, respeto, y el verbo *sidéomai,* que significa tener pudor, respetar, venerar, tener compasión y honrar. En el pasaje mencionado Aristóteles habla de la vergüenza y el pudor como motivos para robustecer la virtud de la templanza —para evitar el descontrol sexual—, es decir, apela al honor y respeto que merece el sexo (pudor) y a la precaución por la deshonra que su descontrol ocasiona (vergüenza).

Hasta aquí el enfoque aristotélico del tema de la sexualidad, bastante distinto al enfoque común, divulgador de nuestros días.

5. *Cambio de perspectiva: la sexualidad como fundamento ontológico del hombre*

¿Qué ha ocurrido en la historia del pensamiento, y cuándo, para que de un planteamiento como el de la «sofrosyne» aristotélica se haya pasado a otro como la «líbido» freudiana, es decir, para que se invirtiera —como en seguida veremos— la relación entre «sofrosyne» y «fronesis»? En el planteamiento de Freud no se establece la exigencia de un control de la sexualidad a beneficio del pensamiento con vistas a la suprema felicidad que el hombre puede conseguir, sino más bien un funcionamiento de la conciencia para compensar la frustración y establecer un equilibrio con la realidad, equilibrio, por otra parte, precario que no satisface a la sexualidad —puesto que exige

saber, procrear. En cambio, para ARISTÓTELES procrear es el fin y, por tanto, la justificación de la función sexual misma.

su represión—, que no es estable —pues da lugar a la neurosis—, y desencadena la agresividad y la perversidad en general.

En esta inversión del planteamiento, sigue inalterado el principio de que «cada realidad consigue su perfección máxima en la misma medida en que alcanza su propio origen» [30]; lo que se ha alterado es la caracterización misma del origen. Para Aristóteles lo específicamente humano es el pensamiento, que se origina, a su parecer, como una participación de la divinidad, puesto que de ninguna manera puede tener como principio a la materia. En el planteamiento freudiano el hombre es fundamentalmente pulsión; el pensamiento tiene su principio en la pulsión, y la pulsión en la materia. Por tanto, la diferencia *más radical* entre ambos planteamientos no estriba en la inversión de las relaciones entre pensamiento y sexualidad, sino en la diversa caracterización de la noción misma de principio.

En el planteamiento freudiano se utiliza una noción de principio caracterizado como materia. Aristóteles conocía esta caracterización, puesto que había sido formulada por los primeros filósofos griegos de muchas maneras distintas que él consigue [31], pero la rechaza porque aceptarla equivaldría a suponer que el principio es la imperfección máxima, tesis que Aristóteles atribuye a los pitagóricos y a Espeusipo y que también refuta [32]. En el planteamiento freudiano se caracteriza el principio, pues, como materia [33], y a partir de esa divergencia radical es como se invierte la

30 S. Th., I, q. 12, 1 c: «intantum enim unumquodque perfectum est, inquatum ad suum principium attingit».

31 Cfr. el libro I de la *Metafísica.*

32 *Metafísica,* XII, 7 (1072 b 30). Sobre el carácter necesariamente perfecto del principio, cfr. S. Th., I, 4, 1.

33 Por esta caracterización Freud es menos afin a la línea de Schopenhauer —quien propiamente no sostuvo esa tesis—, que a la de Feuerbach, quien la estableció como piedra angular de su sistema.

articulación entre pensamiento y sexualidad que Aristóteles estableciera desde el punto de vista metafísico y ético.

Para invertir dicha relación, una vez alterado el carácter del principio, se ha seguido el siguiente proceso:

1. Abolir el primado de lo intelectual en el hombre.
2. Caracterizar la apetitividad como irracionalidad pura y dotarla de una legalidad «natural».
3. Juzgar axiológicamente el pensamiento por su capacidad de servir al despliegue de la legalidad natural de la apetitividad irracional, y descalificarlo en tanto que se opone a él o lo reprime.

Y estos momentos teóricos son protagonizados, aunque con diferencias apreciables, por el pensamiento de Schopenhauer y Feuerbach, que son quienes posibilitan y efectúan un planteamiento del tema de la sexualidad según un enfoque biológico-filosófico.

La consideración biológico-filosófica de la sexualidad no descalifica ni margina el punto de vista ético, sino que en cierto modo lo asume en el concepto de «normalidad». Lo que ocurre es que al considerar como lo fundamental del hombre no el yo intelectivo, sino el impulso instintivo, el deber ser humano no es la culminación de yo intelectivo en plenitud, sino la culminación satisfactoria del impulso instintivo, pero esto último sigue manteniendo un cierto carácter de deber. Cabe, por tanto, una «ética» y una «política» freudiana, que es precisamente la obra de Reich y Marcuse: el deber primordial de un individuo para consigo mismo y de un gobierno para con una población es procurar la culminación satisfactoria del impulso instintivo. Ahora bien, el impulso instintivo se despliega y culmina según su propia ley biológica; el incumplimiento de esa ley no se llama pecado (violación de las leyes divinas), ni delito (violación de las leyes humanas), sino enfermedad (violación de las

leyes biológicas). Consiguientemente, el fracaso en el intento de conseguir la felicidad, que ahora se define como culminación satisfactoria del impulso instintivo, pertenece al campo de la patología, y el remedio de los desajustes individuales o colectivos, a la terapéutica[34].

No pertenece a este lugar discutir si la normalidad, que es el «deber ser» de los dinamismos psicofisiológicos humanos, corresponde o no a lo determinado por la teoría psicoanalítica.

Sin duda es de capital importancia establecer correctamente la noción de normalidad psicofisiológica, pero lo que ahora nos interesa es investigar los supuestos filosóficos en virtud de los cuales el deber ser humano ha sido reducido a «normalidad psicofisiológica», prescindiendo por el momento de que el concepto de normalidad se haya establecido bien[35]. Pues bien, dicha reducción le es brindada a Freud por el pensamiento filosófico anterior, una de cuyas realizaciones fue la reducción del deber ser al ser.

6. *La reducción de los dinamismos humanos a impulso sexual en Schopenhauer*

Ernst Cassirer señala que «la metafísica de Freud» se nutre por completo del pensamiento germano pre-

[34] Desde este punto de vista los gobernantes ya no debieran ser los filósofos, como PLATÓN sostenía, sino los psiquiatras, o, más concretamente, los psicoanalistas. La utopía platónica de un mundo gobernado por filósofos, congruente con su concepción del hombre como *pensamiento únicamente*, tiene su contrapartida en la utopía de REICH de un orden social establecido por psicoanalistas, congruente con su concepción del hombre como *impulso sexual únicamente*.

[35] Realmente es muy improbable que se haya establecido bien mediando semejante reducción. Lo que el hombre *debe ser* no puede consistir solamente en la normalidad psicofisiológica. El hombre debe ser psicofisiológicamente normal, pero también *debe ser* profesionalmente competente, socialmente

cedente. «Freud vivió dentro de la atmósfera de la filosofía alemana del siglo XIX. Lo que en ella encontró fueron dos concepciones de la naturaleza humana y de la cultura diametralmente opuestas entre sí. Una estaba representada por Hegel; la otra, por Schopenhauer. Hegel había descrito el proceso histórico como un proceso fundamentalmente racional y consciente» [36], pero a Schopenhauer esta «visión racionalista y optimista de la naturaleza humana le parecía no solamente absurda, sino nefanda. El mundo no es un producto de la razón. Es irracional en su esencia misma y su principio, porque es el fruto de una voluntad ciega, que lo ha creado y lo usa como un instrumento para sus propios fines. Pero, ¿dónde encontramos la voluntad en nuestro mundo empírico, en el mundo de la experiencia sensorial? Como una «cosa en sí», está fuera del alcance de la experiencia humana; parece enteramente inaccesible. Con todo, hay un fenómeno por el cual nos damos cuenta inmediatamente de su naturaleza. El poder de la voluntad —el verdadero principio del mundo— aparece claro e inconfundiblemente en nuestro instinto sexual» [37].

Cassirer señala que la filosofía de Schopenhauer constituye «el fondo metafísico general, y en cierto sentido el núcleo, de la teoría de Freud» [38], y, en efecto, pocos elementos hay en la raíz inspiradora del psicoanálisis que no hubieran sido formulados en la

justo, moralmente íntegro y religiosamente santo. Como es evidente que la normalidad psicofisiológica no garantiza de suyo la competencia profesional ni la integridad moral, es probable que resulte deformada y deformante si se le impone artificialmente la carga total de dichas garantías.

[36] Ernst CASSIRER, *The Myth of the State,* Yale University Prerss, New Haven, 1946. Trad. cast. de Eduardo NICOL, *El mito del Estado,* F. C. E. México, 2.ª ed., 1968, p. 41.

[37] CASSIRER, E., *op. cit.,* p. 42.

[38] CASSIRER, E., *op. cit.,* p. 43. El autor se refiere a la obra de SCHOPENHAUER *Die Welt als Wille und Vorstellung,* en concreto a los «complementos al libro cuarto», cap. 44, «Über die Metaphysik der Geschlechtsliebe».

teoría del amor y, en general, en la metafísica de Schopenhauer.

Cuando Schopenhauer afronta el tema del amor en 1819 lo hace con conciencia de abrir un itinerario filosófico inédito. Cita entre sus antecesores a Platón, Spinoza, Rousseau y Kant, como los únicos pensadores que se han ocupado del tema, pero, según su opinión, lo han hecho de un modo tan ingenuo y tan superficial que él ni se puede sentir continuador de nadie ni obligado a refutar a nadie [39].

«El amor, por etéreas e ideales que sean sus apariencias, tiene su raíz en el instinto sexual, no siendo, en realidad, más que ese instinto determinado, especializado, individualizado, en la acepción más estricta de la palabra» [40] y «el instinto sexual es en sí, fuera del mundo del fenómeno, mera voluntad de vivir» [41]. A su vez, la voluntad de vivir es la unidad real, en sí, de todos los individuos, cuyas diferencias recíprocas son puramente aparienciales: «es un error creer que somos mutuamente *no yo*, unos para otros» [42].

Ya tenemos aquí, en primer lugar, una caracterización del principio (voluntad de vivir) al margen del intelecto. En segundo lugar, una identificación real de cada individuo con el principio (que compromete la realidad del individuo mismo), y, en tercer lugar, una reducción de la esencia humana a la realidad universal interpretada como deseo, y consecuentemente una interpretación del deseo como único. La contraposición con el planteamiento aristotélico es ya manifiesta: para el filósofo griego el principio —perfecto— tiene carácter intelectual, cada ser humano es una substan-

[39] SCHOPENHAUER, A, *Die Welt als Wille und Vorstellung,* 1.ª ed., 1819; 2.ª ed. aumentada con un segundo volumen en 1844. *Sämtliche Werke,* editado por Arthur Hübscher. F. A. Brockhaus, Wiesbaden, 3.ª ed., 1972, tomo III, pp. 609, 610.

[40] SCHOPENHAUER, A, *Die Welt...,* p. 610.

[41] SCHOPENHAUER, A., *Die Welt...,* p. 612.

[42] SHOPENHAUER, A., *Die Welt...,* p. 690.

cia individual que se distingue *realmente* del todo, y la esencia humana no consiste en deseo, ni su perfección consiste en ningún acto de ninguna otra instancia operativa distinta de la intelectual, la cual a su vez no se disuelve en el principio, sino que lo contempla en coactualidad con él manteniendo su propia realidad (la unión de la operación cognoscitiva con su objeto no tiene carácter de fusión monista).

Veamos un poco más detenidamente la secuencia teórica desde la noción de principio a la noción de individuo en el pensamiento de Schopenhauer.

El principio es la voluntad de vivir, cuya afirmación tiene como expresión propia el acto genérico. «Este acto, como expresión perfecta de la voluntad, es la médula, el resumen y la quintaesencia del mundo; nos explica su naturaleza y su marcha, es la clave del enigma» [43]. ¿De qué voluntad se trata aquí? Schopenhauer responde resueltamente: de la voluntad de la especie [44]. La pasión amorosa irrumpe con tanta violencia en el individuo, sobreponiéndose a cualquier otro interés individual, porque es instinto sexual, es decir, voluntad supraindividual, voluntad de la especie, y por tanto, más real que cualquier individualidad, dotada o privada de conciencia.

«Hasta el honor, uno de los primeros estímulos del individuo, cede ante el amor, esto es, ante el interés de la especie, pues el interés individual, por grande que sea su importancia, carece de valor comparado con el de la especie» [45]. Schopenhauer se detiene en un pormenorizado análisis de la pasión amorosa, para mostrar que todos los fenómenos conscientes del amor y del enamoramiento, son el modo en que la astucia de la voluntad de la especie, cuyo fin es la reproducción, el perfeccionamiento de la raza, «engaña» al individuo haciéndole creer que se afana en provecho

43 *Die Welt...*, p. 654.
44 Cfr. *Die Welt...*, p. 612.
45 *Die Welt...*, p. 633.

propio. Que dos amantes se gusten recíprocamente significa que ambos han captado, a nivel de fenómeno, la congruencia de ambos como cosa en sí, de manera que su unión (acto genésico) tendría como resultado un ser perfecto. Así por ejemplo, el que a los hombres les gusten las mujeres con los pies pequeños es la manifestación a nivel de fenómeno estético del interés de la especie en su propio perfeccionamiento, porque el hijo de una mujer con tal característica resultará más perfeccionado como plantígrado *erectus*. Gustarse recíprocamente significa congruencia de dos cargas genéticas, biológicas, en orden a la constitución de un nuevo individuo biológica y racialmente perfecto. Cuando el amor es de un apasionamiento recíproco *total*, el individuo resultante será *totalmente* perfecto [46].

No obstante la voluntad de la especie (instinto sexual) no es, sin más, voluntad de vivir (principio). La voluntad de la especie es la *afirmación* de la voluntad de vivir, y la diferencia entre ambas estriba en que ésta última no requiere en modo alguno ser afirmada. Ahora bien, si es afirmada, resulta como consecuencia la individuación y, *eo ipso*, el pensamiento, pero ni el individuo ni el pensamiento en cuanto tales son propiamente reales en sí [47].

[46] Cfr. *Die Welt...*, pp. 613-636. El teleogismo extremo con que SCHOPENHAUER caracteriza el instinto sexual contrasta excesivamente con el afinalismo de la voluntad de vivir. Es interesante hacer notar el paralelismo entre la voluntad de la especie de SCHOPENHAUER y la «astucia de la razón» de HEGEL. La incompatibilidad entre SCHOPENHAUER y HEGEL era más acusada a nivel personal de lo que, en el fondo, lo es a nivel teórico. En lo que se refiere a la afinidad teórica entre SCHOPENHAUER y FREUD hay que hacer constar que el antifinalismo de la líbido freudiana contrasta con el teleologismo del instinto sexual de SCHOPENHAUER. Por ello mismo no puede considerarse a este instinto como el paralelo a la base inspiradora de la noción de líbido, sino la voluntad de vivir, la cual, como se ha dicho, se caracteriza por su antifinalismo, en contraste precisamente con el instinto sexual.

[47] Nuexa similitud entre SCHOPENHAUER y HEGEL. En am-

Schopenhauer piensa haber confirmado plenamente, con su fenomenología de la pasión amorosa, su metafísica general, en la cual estableció, estos principios básicos: 1) «La indestructibilidad del ser humano en sí que se perpetúa en esa generación futura», y 2) «La esencia de un ser reside en la especie y no en el individuo» [48].

«La esencia íntima de la especie es lo que constituye la base de nuestra conciencia y su médula, siendo, por lo tanto, respecto a nosotros, un principio más inmediato que la misma conciencia, y en su calidad de cosa en sí, independiente del principio de individuación, el elemento uno e idéntico en todos los individuos, ya coexistan ya se sucedan en el tiempo. Esta cosa idéntica es la voluntad de vivir, que con tanta insistencia aspira a existir y permanecer» [49].

Como puede apreciarse, nos encontramos en las antípodas de Aristóteles. Lo que constituye propia y específicamente al ser humano en sí, en su principio, no es el pensamiento. El pensamiento, el individuo, el yo, es un error.

7. *Principio de placer y principio de realidad. Impulso de vida e impulso de muerte*

Hemos dicho que la voluntad de vivir no requiere en modo alguno ser afirmada. ¿Qué es entonces lo

bos casos la particularidad, el individuo, en cuanto que diferenciado de su principio por contraposición a él, no es propiamente real. Lo real es el todo para ambos pensadores. Para SCHOPENHAUER lo real único es la voluntad, y lo particular diversificador y diversificado es el pensamiento. Para HEGEL lo real único es la razón, y lo particular diversificado es la pasión sentimental.

[48] *Die Welt*..., p. 641. Este segundo principio de SCHOPENHAUER es totalmente afín a la tesis antropológica de FEUERBACH, según la cual el hombre es un ser genérico, y el individuo una abstracción.

[49] *Die Welt*..., p. 642.

que cumple respecto a ella? Schopenhauer responde: negarla. ¿Por qué?, porque vivir es dolor, tristeza, miseria y tribulaciones, y nada más, y por tanto es lo que *no se debe*. «El único error innato que albergamos es el de creer que hemos venido al mundo para ser felices» [50], y consiguientemente, «el único fin que podemos señalar a la existencia es el de convencernos de que valdría más no existir» [51], y una vez *convencidos* de ello proceder sistemáticamente a la negación de la voluntad de vivir, que es el único modo de desembocar en la felicidad. He aquí la función del pensamiento y la razón de su origen.

«Afirmación de la voluntad de vivir, mundo fenomenal, diversidad de los seres, individualidad, egoísmo, odio, maldad, todo esto procede de la misma fuente. Y de otra parte, mundo de la cosa en sí, identidad de todos los seres, justicia, caridad, negación de la voluntad de vivir, tienen también una misma raíz... De lo dicho se desprende que *no existe razón alguna para admitir la existencia de inteligencia más perfectas que la del hombre*, pues vemos que ésta basta para suministrar a la voluntad aquel conocimiento que la lleva a negarse y a anularse, con lo cual *se suprime a la vez la individualidad y con ella la inteligencia, mero instrumento de una naturaleza individual, es decir, animal*» [52]. «La misión de toda inteligencia no puede ser otra que la de obrar sobre una voluntad; pero como toda voluntad es error, el último acto de la inteligencia sería siempre suprimir esa voli-

50 *Die Welt...*, p. 729.
51 *Die Welt...*, p. 695.
52 *Die Welt...*, p. 700. Los subrayados son míos. Obsérvese de nuevo en este pasaje la analogía con la concepción hegeliana de la relación entre universalidad y particularidad. Señalada en la nota 47. Cfr., por ejemplo, HEGEL, *Enzyklopädie per Philosphisshen Wissenschaften,* parágrafo 471. Este paralelismo obviamente no agota el pensamiento de HEGEL, para quien el estado perfecto de la universalidad es el universal *concreto* (¡no particular!).

ción, a cuyas intenciones había venido sirviendo hasta entonces»[53].

El tema de las «intenciones» y propósitos de una voluntad ciega resulta de ardua intelección, pero no interesa ahora entrar en la problemática que plantea el intento de hacer a Schopenhauer congruente consigo mismo —empresa irrealizable en algunos aspectos—, sino señalar ya aquí la relación indisociable y necesaria entre pensamiento y pluralidad lacerante de lo real por una parte, y negación de la conciencia y felicidad, por otra. La expresión psicoanalítica de este par de relaciones es: *principio de realidad*, o constitución de la conciencia a partir de la frustración de la pulsión, y *principio de placer*, pulsión que se satisface al margen de la conciencia.

Dicho de otra manera, la relación trascendental que Freud establece entre conciencia y frustración es la que Schopenhauer ha establecido entre pensamiento y pluralidad lacerante de lo real y la que Freud establece entre inconsciente y placer, es la que Schopenhauer estableciera entre negación de la conciencia y felicidad.

Establecido este par de relaciones con esas características, no queda otro remedio que definir el pensamiento como una «estructura diferenciada del ello» y la felicidad como remisión al principio. Esta tesis de Freud, ampliamente divulgada, la formula Schopenhauer de la siguiente manera: «De acuerdo con estas observaciones y con las que expuse en el segundo libro, *demostrando que la inteligencia ha salido de la voluntad*, cuyas miras sirve y cuya afirmación refleja, mientras que *la verdadera salvación está en la negación del querer*, todas las religiones cuando llegan a su pleno desenvolvimiento, acaban en la mística y en los misterios...[54], es decir en las negaciones, en la negación del pensamiento y de la voluntad, en el des-

[53] *Die Welt...*, p. 701.
[54] *Die Welt...*, p. 701. El subrayado es mío.

vanecimiento de la contraposición entre sujeto y objeto. Schopenhauer, que pretende sobre todo elaborar una ética que conduzca a los hombres a la suprema felicidad, menciona entre sus precursores, asimilándolos a su propio punto de vista, a Plotino, Escoto Erígena, Böhme, Silesio, Eckhart, Tauler, Madame Guyon, Miguel de Molinos y, en general... todo el quietismo y las religiones de Oriente [55].

He aquí, pues, el «núcleo metafísico» de que hablaba Cassirer de la concepción antropológica de Freud, de la consideración biologista de la sexualidad. Todavía hay que señalar sin embargo la peculiaridad del punto de vista ético presente en Schopenhauer. La voluntad de vivir «es la libertad de ser o no ser voluntad de vivir. Esta última forma es lo que el budismo llama Nirvana» [56] o negación de la voluntad de vivir, que es propiamente la salvación. Pero como la salvación es el deber supremo, todo lo que se oponga a su consecución es una transgresión moral, y así la pasión amorosa «se recubre de tanto misterio y disimulo» porque los «amantes son unos traidores, que están tramando el secreto designio de perpetuar todo aquel conjunto de miserias y tribulaciones que sin ellos terminarían y cuya terminación impiden, como hicieron sus antecesores» [57]. Es decir, el acto genésico produce vergüenza por ser un atentado contra la continencia, que es el trayecto de retorno al principio mediante la negación de la individualidad. La continencia es uno de los deberes fundamentales del individuo porque la felicidad suprema consiste en la extinción de los individuos.

El punto de vista ético se mantiene en Schopenhauer sobre la base de una doble teleología y una

[55] Cfr., *Die Welt...*, pp. 702-729. Las citas explícitas que Schopenhauer hace de Escoto Erígena, Eckhart y Böhme son ya suficientes para explicar su afinidad teórica con el pensamiento de Hegel.

[56] *Die Welt...*, p. 642.

[57] *Die Welt...*, p. 643.

doble diferencia: La voluntad de la especie tiene como fin la constitución de individuos perfectos (reproducción sexual) y se diferencia de la voluntad del individuo. La voluntad del individuo *debe* tener como fin negar la voluntad de la especie para reintegrarse a su principio, del cual se diferencia. Aquí, en la beligerancia que Schopenhauer concede a la individualidad, se asienta su ética, no exenta de contradicciones con el resto de su sistema.

Schopenhauer percibe claramente que si eliminara la finalidad y la individualidad, la ética desaparecería, y lo percibe porque conoce la ética panteísta de Spinoza, raíz de la de Hegel, en la que constata la reducción del deber ser al ser.

El panteísmo —declara Schopenhauer— implica la desaparición de la moral. Es verdad que Spinoza procura a veces salvarla con sofismas, pero otras mantiene que la distinción entre lo malo y lo bueno es puramente convencional y nula en sí [58]. Al recuperar su

[58] SPINOZA, *Ethica more geometrico demonstrata,* pars. IV prop. 37, schol. II., en *Opera,* edición de C. Gebhardt, Heidelberg, 1924. Tomo II, pp. 237-238. Con mayor claridad que en este pasaje expresamente citado por SCHOPENHAUER, puede verse su propia observación en este otro: «Todos los prejuicios (de los hombres) dependen de uno solo, a saber, de que suponen comúnmente que todas las cosas naturales obran, como ellos mismos, por un fin y aun, sientan, por cierto, que Dios mismo dirige todas las cosas hacia un fin cierto, pues dicen que Dios ha hecho todas las cosas por el hombre, y al hombre para que lo adore a El..., consideraré en *primer lugar,* la causa de este prejuicio..., *luego* mostrará su falsedad, y *finalmente,* de qué manera de él han nacido los prejuicios del *bien y el mal,* del *mérito* y el *pecado,* de la *alabanza* y el *vituperio,* del *orden* y la *confusión,* de la *belleza* y la *fealdad,* y otros de este género» (Pars. I. appendix, p. 78; los subrayados son de SPINOZA). Todos estos prejuicios nacen de la ignorancia sobre la verdadera causa de las cosas: «De la soberana potencia de Dios, o de su naturaleza infinita, ha resultado o resulta necesariamente sin cesar una infinidad de cosas infinitamente modificadas, *de la misma manera* que de la naturaleza del triángulo resulta desde toda la eternidad que sus ángulos son iguales a dos rectos» (Pars. I, prop. 17, schol., página 62, el subrayado es mío).

vigencia el panteísmo y el pensamiento de Spinoza, la moral queda diluida, y todo ello —continúa Schopenhauer— por obra de Hegel, que ha reducido la moral a sociología creyendo y haciendo creer que la ética no tiene otro tema que «los hechos y las gestas de las multitudes» [59].

La extrema ambigüedad de la ética de Schopenhauer se pone de manifiesto en su oposición a Hegel en este punto, al declarar que los pueblos no son más que abstracciones, con una existencia meramente fenoménica, y que sólo los individuos existen realmente porque el querer obra exclusivamente en ellos, siendo cada individuo «la voluntad de vivir en toda su integridad» [60].

Hay en Schopenhauer, pues, dos finalidades contrapuestas; la de la especie hacia el individuo, que podría llamarse *impulso de vida* (eros), y la del individuo hacia la nada originaria, que podría llamarse en cierto modo *impulso de muerte* (thanatos) [61]. La primera es, sin duda alguna, naturalista en el sentido de biologismo, y la segunda también es naturalista pero en sentido pancósmico.

8. *La contribución de Feuerbach: el proceso evolutivo de la sexualidad*

Todavía queda un último factor a tener en cuenta en el proceso por el que la sexualidad recibe una consideración *fundamentalmente* biológico-naturalista que

59 Cfr., *Die Welt...*, pp. 677-678.

60 Cfr., *Die Welt...*, p. 689. Eta tesis no parece compatible con la tesis de la existencia de la voluntad de la especie. Intento articularlas en el párrafo siguiente de mi exposición de SCHOPENHAUER.

61 Esa nada originaria, a la que retorna cada ser que muere, es el principio de toda realidad, principio que cabe caracterizar como «materia» y «fuerza natural». Cfr., *Die Welt...*, páginas 538-539.

desplaza la consideración ética. Ahora es Max Scheler, en su obra *Esencia y formas de la simpatía*, quien señala otra de las raíces del pensamiento freudiano.

La teoría naturalista del amor, señala Max Scheler, se ha desarrollado siguiendo estas cuatro fases:

1. Las antiguas teorías inglesas de la simpatía como proyección afectiva.
2. La teoría filogenética de Darwin y Spencer.
3. La teoría filosófico-histórica de Feuerbach.
4. La teoría ontogenética de Freud [62].

«Así, paso a paso, en la teoría, el amor desciende... para convertirse en el producto más fino y —por virtud de la evolución intelectual— cada vez más complejo de un impulso animal, que, tomando su origen en la esfera sexual, se especializa en objetos cada vez más varios y múltiples, y tiende a abarcar círculos cada vez mayores, mediante la expansión ascendente de la vida intelectual y de la evolución social». Este planteamiento naturalista es el que llevó a Darwin y Spencer a reducir los fenómenos del amor «a los impulsos de una actividad útil para la especie, impulsos ya existentes en las sociedades animales» [63].

Este planteamiento está a la raíz de la concepción de Sigmund Freud de una *líbido* que *no* es inicialmente «impulso sexual», sino deseo de placer indiferenciado, y que evoluciona hasta una sexualidad diferenciada en virtud de la «represión» y «sublimación» de la líbido [64]. Pero entre la teoría filogenética de Darwin y la ontogenética de Freud se inserta, como enlace entre ambas, el pensamiento de Feuerbach.

[62] Cfr., M. SCHELER, *Wesen und Formen der Sympathie. Gesammelte Werke,* Francke Verlag, Bern, 1973, tomo 7, páginas 175-176.

[63] MAX SCHELER, *Das Ressentiment im Aufbau der Moralen, Gasammelte Werke,* 4.ª edición revisada, Francke Verlag, Bern, 1955, tomo 3, pp. 98-99.

[64] Cfr., *Wesen und Formen...*, p. 178.

Feuerbach supone que el impulso que lleva a los sexos uno hacia otro es la raíz de todas las especies de impulsos sociales. El primero factor es el impulso sexual; «del impulso sexual se desprendieron, en la medida en que resultó *frenado* en su acción por cualesquiera causas, impulsos parciales que se dirigieron ante todo a los hijos, y primero por parte de la madre»; del mismo modo surgiría el amor recíproco de los hijos a los padres y de los hijos entre sí, quedando así constituidos los lazos de amor que obran en la familia; por último, «al dirigirse estos impulsos a círculos cada vez mayores de seres que entrarían con la familia en una unión decisiva para su destino y bienestar» surgirían «el amor a la *gens*, el amor a la raza, el amor al propio pueblo y a la patria, y, por último, el amor universal a todos los hombres... El amor a Dios no sería más que el amor a un ser imaginario en el que se hipostatiza la idea de la humanidad[65]».

No interesa, por el momento, la crítica de Scheler a Feuerbach ni la crítica a los planteamientos evolucionistas en general[66], sí importa, en cambio, señalar

65 Cfr., *Wesen und Formen...*, p. 170.

66 Durante la segunda mitad del siglo XIX los planteamientos evolucionistas se extienden a todos los ámbitos de las ciencias de la naturaleza y de las ciencias del espíritu. La tesis general es que lo más perfecto surge de lo más imperfecto, o lo más concreto y definido surge de lo más abstracto e indeterminado. Aplicada al estudio de la configuración social, resulta que, por ejemplo, la familia monogámica habría surgido de un estado originario de promiscuidad, en el que no existirían las diferenciaciones entre esposo y esposa, padres e hijos, las cuales se habrían ido estableciendo en sucesivas etapas pasando por la horda, la familia poligámica, etc., hasta la actual familia monogámica (teorías de SPENCER, MORGAN, ENGELS). Aplicada la tesis evolucionista a la religión, resultaría que la forma más perfecta de religión (monoteísmo) habría surgido de la situación más imperfecta de religiosidad, es decir, de un ateísmo originario, pasando por las fases de fetichismo, animismo, politeísmo, monoteísmo (teorías de SPENCER, DURKHEIM, TYLOR, etc.). Aplicada la misma tesis general al

el momento teórico en que el sexo queda establecido como *fundamento* y raíz del hombre y de la sociedad.

«Lo real *en su realidad* o *en cuanto que real* es lo real *en cuanto que objeto de los sentidos*, es lo sensible. *Verdad*, *realidad*, *sensibilidad* son idénticos. Solamente una esencia sensible es una *real* y *verdadera* esencia» [67]. Realidad quiere decir pues, sensibilidad, y sensibilidad quiere decir corporalidad. El cuerpo es el fundamento de la voluntad y de la conciencia, pero a su vez el cuerpo tampoco es la última realidad en que se resuelve el ser humano. La realidad humana completa está en el género, dentro del cual se divide para unificarse de nuevo en la relación yo-tú. Y esta unificación del género es lo que Hegel había definido como sexualidad [68].

tema del sexo y del amor, surgen las teorías de DARWIN, FEUERBACH y FREUD.

Hasta bien entrado el siglo XX no disminuye el fervor evolucionista lo suficiente como para someter a una revisión su tesis general. Es entonces cuando MALINOWSKI y RADCLIFFE-BROWN empiezan a admitir la hipótesis de la familia como elemento históricamente originario de la sociedad; cuando SCHMIDT, VAN DER LEEUW, SCHEBESTA, y otros comprueban que el monoteísmo es la forma más primitiva de religión, y cuando MAX SCHELER establece que las diversas especies del amor son originarias y que resultan inderivables unas de las otras. La tesis evolucionista en su formulación más general, según la cual lo más perfecto, determinado y concreto procede de lo más imperfecto, indeterminado y abstracto implica una concepción del principio como materia, la cual se define justamente como lo más imperfecto, indeterminado y abstracto. Es oportuno señalar aquí que no todo evolucionismo es necesariamente materialista; lo es sólo aquel que margina cualquier otro principio que no sea la materia y que, en consecuencia, explica cualquier realidad *exclusivamente en función de lo que es anterior cronológicamente*.

[67] L. FEUERBACH, *Grundsätze der Philosophie der Zukunft*, § 32, en *Gesammelte Werke*, Berlín, editada por W. Schuffenhauer, Akademie Verlag, tomo 9, 1970, p. 316. El subrayado es de FEUERBACH.

[68] «El género es, por tanto, en el individuo como tensión hacia la inadecuación de su singular realidad, el impulso a alcanzar en otro individuo de su género su sentimiento de sí

Feuerbach parte de la concepción hegeliana del sexo, pero no lo concibe como un resultado necesario de la corporalidad, sino como su causa y fundamento [69]. Todo cuerpo es *originariamente* masculino o femenino, de manera que el sexo no es una determinación sobrevenida a la corporalidad. Más aún, el sexo es más originario que el cuerpo, porque éste sólo surge a partir de la dualidad sexual. Por lo tanto, el verdadero principio del pensamiento y de la vida no es el yo individual, sino el yo y el tú, cuya relación más real es el amor, es decir, el sexo.

En la procreación del hombre, tanto en lo espiritual como en lo físico, participan dos individuos. Por tanto, «la unidad del hombre con el hombre constituye el primero y el último principio de la filosofía, de la verdad y de la universalidad. En efecto, la esencia del hombre sólo está contenida en la unidad del hombre con el hombre, y semejante unidad se apoya en la realidad de la diferencia entre el yo y el tú» [70].

Todavía en la última de sus obras sistemáticas, la *Theogonie*, de 1857 [71], Feuerbach desarrolla su concepción definitiva del hombre como «esencia apetiti-

mismo, a integrarse mediante la unión con otro, y, por el camino de esta mediación, conjugar, el género con sí mismo y traerlo a la existencia. Este impulso da lugar a la unión sexual.» HEGEL, *Enzyklopädie der Philosophischen Wissenschaften,* § 368, Stuttgart, ed. de Glockner, F. Froman Verlag, *Sämtliche Werke,* tomo 9, p. 669.

[69] FEUERBACH rechaza la concepción hegeliana del cuerpo elaborada desde la noción hegemónica de conciencia absoluta, y descalifica los desarrollos especulativos que se establecen al margen de la realidad sensible. La crítica de FEUERBACH a la concepción hegeliana del cuerpo se encuentra sobre todo en *Ueber Spiritualismus und Materialismus besonders in Beziehung auf die Willensfreiheit* (título del editor), 13, *Der Spiritualismus oder Kritik der Hegelschen Psychologie, Gesammelte Werke,* tomo 11, pp. 144-163.

[70] *Grundsätze der Phil,* § 65. *Gesammelte Werke,* tomo 9, página 340.

[71] En las *Gesammelte Werke,* tomo 7.

va», dominada por el «instinto de felicilad sensible a todos los niveles»[72].

Ahora puede observarse que según esta concepción —más radical y más nítidamente materialista que la de Schopenhauer—, el sexo, como relación originaria y originante, es el fundamento del individuo, de su pensamiento, de su voluntad, de todas las formas de amor humano (según el proceso evolutivo que describe Scheler), y finalmente, de la idea misma de Dios, que es solamente una «sublimación» de la idea de humanidad.

9. *La integración biológico - ética de la sexualidad humana*

Con estos desarrollos especulativos, que poco a poco, a lo largo de un siglo, van impregnando el espíritu occidental, se puede comprender que el tema del sexo haya adquirido tanta *importancia.* ¿Cómo no iba a adquirirla si se establece a nivel teórico como el *fundamento esencial* del ser humano, y al ser humano se considera esencial y fundamentalmente como organismo biológico? Si se considera al hombre como «esencia apetitiva dominada por el instinto de felicidad sensible a todos los niveles», y dicha felicidad como la única que anhela el hombre y la única adecuada a su esencia, la ética como ciencia del «deber ser» humano no puede ser otra cosa que biología y sociología.

¿Qué factores de índole psicofisiológica o sociológica impiden, amenazan o distorsionan la felicidad que le es debida al hombre y que el hombre anhela? Detectarlos y obviarlos se convierte ahora en el primer deber de los individuos para con ellos mismos y de los gobernantes para con los ciudadanos.

[72] Cfr., C. FABRO, *La aventura de la teología progresista,* Pamplona, EUNSA, 1976, p. 139.

Esta es la línea que cabe establecer, a nivel teórico, para explicar, según su propia secuencia, el desplazamiento del punto de vista ético en la consideración de la sexualidad a beneficio del punto de vista biológico-sociológico. ¿Cómo se explica el mismo desplazamiento a nivel de comportamiento práctico? Hemos dicho al comienzo que no puede establecerse una correspondencia biunívoca entre comportamientos prácticos y formulaciones teóricas, y que en aquellos casos en que un comportamiento tiene un correlato teórico, resulta problemático establecer una relación de causa-efecto en un sentido o en otro.

Se puede establecer que el descontrol de la sexualidad, o al menos la tendencia al descontrol, es una constante a lo largo de toda la historia humana. Sin embargo, hemos comprobado que no hay la misma constancia en la apreciación teórica de la sexualidad: qué es la sexualidad, qué su descontrol y cómo *debe* comportase el hombre en relación con los hechos correspondientes, son preguntas cuyas respuestas a partir del siglo XIX han supuesto un giro completo en relación con las que se habían dado hasta entonces en la historia del pensamiento. Si admitimos que el pensamiento humano tiene capacidad para conocer en general las realidades como son, y en particular la realidad de la relación sexo-hombre tal como es, hay que admitir que si lo establecido sobre el sexo desde el enfoque ético y lo establecido desde el enfoque biológico resulta contradictorio, una de las dos formulacioes es sencillamente falsa.

Precisemos. No se trata de que *tenga* que ser falso lo que se diga sobre el sexo desde uno de los dos enfoques. Lo que la fisiología establezca sobre la función sexual puede ser verdadero o falso independientemente de lo que la ética averigüe, y las proposiciones éticas pueden asimismo ser erróneas o ciertas al margen de las investigaciones fisiológicas. Lo que se sostiene aquí es que si una *concepción integral* del hombre desarrollada desde un punto de vista bioló-

gico es contraria a otra *concepción integral* desarrollada desde un punto de vista ético, una de las dos es falsa, porque cuando de concepciones integrales se trata, se están haciendo formulaciones sobre la naturaleza y el fundamento del yo, es decir, se está haciendo antropología metafísica, aunque se parta de un campo científico cualquiera.

La naturaleza y el fundamento del yo, por ser radicales, no son arrastrados a una transmutación absoluta por las determinaciones teóricas que se les impongan, sean verdaderas o falsas. El conocimiento no transmuta su fundamento real, pero sí afecta a la conducta, más aún, la rige, y como la conducta es una modulación real de la realidad humana, puede desarrollarse en falso si los principios que la rigen son falsos. ¿Qué es un comportamiento desarrollado en falso? Un atentado contra la naturaleza y el fundamento del yo, es decir, un proyecto de existencia gravitando hacia el fracaso, hacia un fracaso *real*. La realidad humana, a través de esta conducta, queda incoativamente referida a una culminación inexistente, es decir, en cierto modo hacia la nada.

Y bien, ¿cuál es la verdadera naturaleza y el fundamento del yo? Ahora es oportuno señalar que la concepción antropológica biologista que nace de Schopenhauer y Feuerbach y que se ha desarrollado hasta nuestros días recibiendo su impulso, en la misma línea de sus iniciadores, del pensamiento de diversos científicos, es desacertado, y lo es desde un punto de vista estrictamente biológico. Por supuesto que desde otras perspectivas científicas y singularmente desde la filosófica, se pueden advertir con nitidez sus desaciertos, pero ya que surgió del campo biológico nos basta aquí una exploración más atenta de ese mismo campo.

Si el hombre fuere *fundamentalmente* esencia apetitiva, anhelo de «felicidad sensible» o instinto sexual, no hubiera durado sobre el planeta ni siquiera una generación. Con palabras de Leonardo Polo, «un compuesto mecánico de pulsiones y reacciones sin ajuste

abocaría constantemente a la catástrofe; más aún, tal compuesto sería él mismo directamente catastrófico» [73]. Una especie zoológica con unas características como las del hombre requiere una constitución *fundamentalmente intelectiva* para poder subsistir, y su subsistencia biológica sólo resulta explicable si es *fundamentalmente* espíritu.

La primera vez que se formula esta tesis en la historia del pensamiento, con las mismas características con que acabamos de formularla, es en el siglo IV a.d.C. por cuenta de Platón. En el *Protágoras*, el mito de Epimeteo y Prometeo es la descripción del carácter biológicamente inviable del ser humano. Prometeo consigue obtener una chispa de la inteligencia de los dioses y la confiere al hombre para que pueda subsistir [74], y el hombre subsiste en tanto que su energía intelectiva no quede bloqueada por otros impulsos biológicos ciegos. Más aún, los impulsos biológicos del hombre alcanzan sus objetivos adecuados en virtud de la función intelectiva misma.

A lo largo de toda la historia del pensamiento esta tesis se ha mantenido en pie, y ha sido reforzada en el siglo XX por amplios desarrollos científicos, singularmente por los de Arnold Gehlen [75]. La energía intelectiva es lo que posibilita la culminación satisfactoria de los impulsos biológicos rigiéndolos según su propio orden natural [76].

[73] Leonardo POLO, *Guiones para un curso de psicología,* en prensa.

[74] Cfr., PLATÓN, *Protágoras,* 320 d-322 b.

[75] Su obra fundamental sobre este punto es *Der Mensch,* Frankfurt, Athenäum Verlag, 1962. En esta misma línea se sitúa la mayor parte de la antropobiología centroeuropea contemporánea J. VON UEXKÜLL, H. PLESSNER, J. J. BUYTENDIJK, A, PORTMAN, E. MÜLLER, K. GOLDSTEIN. Cfr., MILLÁN PUELLES, *Sobre el hombre y la sociedad,* Madrid, Rialp, 1976, páginas 91-95.

[76] Esta tesis, aunque está en contradicción con la concepción antropológica del psicoanálisis, también es, sin embargo, el fundamento de la práctica psicoanalítica: ¿cómo podría ha-

Ahora bien, describir tal orden natural y guardarlo es *una* de las funciones de la inteligencia, pero no la única; ni siquiera la más importante en términos absolutos. El ser humano tiene más dimensiones que la sexualidad y las biológicas en general, por importantes que estas sean, y el cometido del pensamiento no se agota en garantizar al supervivencia, pues le concierne la culminación en plenitud que es mucho más que sobrevivir.

Aunque la función intelectiva mantenga el orden adecuado de los impulsos biológicos, ello no garantiza un desarrollo de la existencia a cubierto del riesgo de fracaso en todos los niveles. Ya dijimos antes que el equilibrio biológico y la normalidad en el proceso nacer-crecer-reproducirse-morir, no agota de ningún modo lo que signifique fracaso de la existencia ni acceso a la plenitud del yo. Ahora bien, de todas formas la plenitud del yo requiere la integración de las funciones biológicas, y particularmente la integración de la función sexual. Dicha integración no puede correr a cargo de función biológica alguna, sino de otra u otras instancias que precisamente no son biológicas, a saber, el pensar y el querer libre. Pues bien, ¿cómo se lleva a cabo?

La función sexual en el hombre no puede quedar abandonada a sí misma, desasistida de las instancias espirituales del yo. Tal marginación —entre cuyas formas se encuentran algunos de los fenómenos interpretados como «represión» por el psicoanálisis— tiene como consecuencia el estragamiento de la función sexual misma, su desencadenamiento incontrolado e incontrolable.

ber una terapéutica psicoanalítica, una ordenación adecuada de los impulsos inconscientes, sin una intelección definitoria del orden adecuado a tales impulsos? Como dice L. Polo, la interpretación materialista del hombre no puede dejar de aducir el factor que lo hace viable, que para Freud es el psicoanalista mismo, lo cual no pasa de ser una petición de principio.

La posibilidad de que la función sexual esté asistida por las funciones intelectuales y de que resulte por éstas integrada en la unidad del yo, estriba en que ambas funciones no son recíprocamente excluyentes por esencia, sino al contrario, análogas. El pensamiento es una potencia generativa, y en cuanto tal hegemónica por esencia respecto de la sexual. Dijimos antes que la precisión hecha por Tomás de Aquino al planteamiento aristotélico era justamente ésta: que la exclusión recíproca de la función sexual y la intelectual en concurrencia simultánea era un *hecho* que no derivaba de la esencia de ninguna de las dos funciones, sino del *hecho* del pecado original. Pues bien, ¿cómo se podrían articular *esencialmente* ambas funciones, prescindiendo de ese hecho? En la forma de una cierta hegemonía de la fuerza generativa intelectual sobre el ejercicio mismo de la fuerza generativa sexual, de manera que el efecto del acto genésico (prole) recibiera el influjo en algunos aspectos de su propia constitución, de la intencionalidad consciente y amorosa del sujeto. Dicho con otras palabras, la intencionalidad consciente y el temple amoroso de los padres podrían influir de alguna manera, *ceteris paribus*, a través del acto genésico de la concepción del hijo, en las características de éste, y por supuesto en su desarrollo ulterior [77].

[77] Las características del hijo «provienen también a veces de lo que concibe el alma misma (ex conceptione animae), por la cual es modulado el cuerpo (ad quam de facili immutatur corpus). Y esto era especialmente posible en el estado de inocencia, cuando el cuerpo estaba mucho más sujeto al alma, de tal modo que según la voluntad del generante se determinaría el sexo de la prole» (S. Th. I, 99, 2 ad 2). Esta tesis de Tomás DE AQUINO, que a primera vista podría resultar chocante, tiene su profunda justificación en la analogía antes citada entre la función intelectual y la sexual y en la radical unidad que el hombre es, a pesar de las distorsiones introducidas por el pecado. Nótese que, sin prescindir de su significación directamente teológica, en la noción de pecado se concentra el factor desordenante y desintegrador por antono-

Repárese en que esta articulación esencial de las dos potencias generativas, la intelectual y la sexual, es la condición de posibilidad de la misma noción aristotélica de *temperancia.* En efecto, si el carácter recíprocamente excluyente que las dos funciones tienen *de facto* lo tuvieran *esencialmente*, no cabría una integración de la sexualidad en la unidad del yo mediante la actividad intelectiva y volitiva libre (noción de *temperancia*), sino sólo la marginación desconsiderada del sexo (noción de *represión*), o, como hipótesis, la explotación igualmente desconsiderada de su energía a beneficio del pensamiento, con la cual éste superaría su situación de parálisis inerte (noción de *sublimación*). Ninguna de estas dos alternativas son, pues, pertinentes en orden a la integración de la sexualidad en la unidad pluridimensional del ser humano. Tal integración, que constituye parte de la normalidad psicofisiológica requerida para alcanzar la culminación del yo en plenitud, compete a la *temperancia*, que consiste precisamente en la perfecta modulación de las funciones biológicas desde el pensar y el querer libre, tanto en orden a la generación como en orden a la reserva de la energía sexual misma. Con esto nos encontramos de nuevo en el punto de partida aristotélico.

masia, y que por tanto se opone máximamente a la articulación reguladora del hombre considerado como sistema unitario.

Por otra parte, la mencionada tesis del filósofo cristiano responde a algo que ha sido intuido y formulado en términos poéticos múltiples veces a lo largo de la historia. La siguiente expresión es de singular fuerza:

— «Es curioso que este miserable haya sido capaz de engendrar una hija tan hermosa!, ¿cómo te lo explicas, tú que lo explicas todo?

— Hace veinte años, antes de haber perdido sus dientes, antes de haber alcanzado esa edad indefinible de la chusma, este miserable quizá fue hermoso. Quizá tuvo una noche de amor, un minuto en el que también él mismo fue rey, olvidando su pavor. Después retornó a su vida ruín. Su mujer e incluso él mismo han debido olvidarlo. Pero la semilla quedó echada.» (J. Anouilh, *Becket,* acto I).

Ahora es ineludible plantear en presente la pregunta formulada anteriormente: ¿puede el descontrol sexual, con una energía inferior a la del pensamiento, bloquearlo y monopolizar unilateralmente el querer humano, cortando por consiguiente el acceso a la plenitud del yo? Efectivamente, puede, por libre abdicación del espíritu de su propia potencia. Y hay que añadir que si el conocimiento claro de esta posibilidad no garantiza que se evite, la convicción teórica de que la satisfacción del impulso es el deber supremo y la felicidal máxima incrementa la aceleración del descontrol.

En este sentido, cabe decir que el biologismo sexualista sí que incide como causa que potencia su correlato en el plano del comportamiento práctico, y que tal descontrol no es grave solamente para la sexualidad en sí misma considerada, sino que lo es también por las repercusiones obturantes que tiene sobre el propio pensamiento teórico, en cuya función se cifra la posibilidad del permanente progreso del yo en todas sus dimensiones, tanto en las psicobiológicas como en las espirituales, articuladas unitariamente.

Los modos concretos en que cada hombre es distorsionado en su propio dinamismo existencial por teorías de esta índole, es tema que queda remitido a las diversas ciencias particulares sobre el hombre, singularmente a la fisiología, a la psicología y a la ética. De todas formas conviene insistir aquí en que no hay correspondencia biunívoca entre las formulaciones teóricas y las conductas prácticas, porque el hecho de que el biologismo sexualista favorezca el descontrol no indica —cosa obvia por otra parte—, que el descontrol requiera tal teoría como condición real de posibilidad. El descontrol se puede producir con o sin teorías que lo avalen *a parte ante* o *a parte post*. De otro lado, el biologismo naturalista es una teoría falsa, que, como hemos visto, implica *a tergo* un pesimismo antropológico de odio a la vida, a la realidad y, consiguientemente, al pensamiento, y la relación de

una teoría falsa con una conducta falseada no es la misma que la existente entre una teoría verdadera y una conducta recta. Teoría falsa quiere decir actividad intelectual que no se hace cargo de lo real en cuanto tal, lo cual en su dinamismo no recibe por tanto la asistencia del pensamiento. *Caer* en el error significa abandono de un dinamismo real a su propio albur, fuga de la presencia intelectual por parte de los procesos reales, y, consiguientemente, imposibilidad de progreso, o, peor aún, declive hacia el fracaso si se trata de procesos cuyos despliegues requieren la regencia intelectiva. Teoría verdadera quiere decir actividad inteligente que realmente se hace cargo de un proceso real. En la verdad se *está* porque en ella los procesos de la vida propiamente humana se mantienen estable y unitariamente en su propia línea progresiva. En el error no se está, se *cae*, de manera que tales procesos humanos no se mantienen en una articulación integral creciente, sino que se disgregan según itinerarios de disociación anárquica, y alcanzan su término prontamente.

Una última observación de índole sociológica. El silenciamiento de la dimensión ética de la sexualidad, la desconsideración de la *importancia* moral del sexo, de los vicios sexuales, corre en paralelo con el aireamiento público de los hechos y circunstancias relativos a tales vicios. Este fenómeno se suele considerar como una victoria contemporánea sobre el fenómeno inverso de silenciar los hechos relativos al descontrol y a las distorsiones de la sexualidad y airear los módulos éticos correctivos, fenómeno éste definido frecuentemente a partir de la noción de represión y de su consolidación cultural (tabúes, etc.), y denunciado como falsa conciencia e hipocresía. Hay que señalar que tal comportamiento denostado como hipócrita, se basaba en la convicción de que el descontrol de la sexualidad es un mal y su modulación ética un bien.

Silenciar el mal y manifestar el bien, en algunas ocasiones es hipocresía, en otras prudencia; pero aún

cuando se trate del primera caso, conviene recordar, con La Rochefoucault, que la hipocresía es el tributo que el vicio rinde a la virtud, o, con mayor rigor y menos retórica, que no cabría la hipocresía si no quedara algún bien en la naturaleza (Tomás de Aquino). Lo contrario de la hipocresía y de la prudencia, la manifestación ostentosa del mal y el correlativo silenciamiento del bien, es decir, la victoria sobre la hipocresía, es lo que, en su sentido propio, recibe el nombre de cinismo.

Este cinismo, que se puede detectar en parte de la literatura actual sobre el tema, es una aceptación de la teoría según la cual la fuente originaria de todas las actividades humanas es la energía sexual, que posibilitaría por sublimación los procesos de generación intelectual y en general todos los actos espirituales, y en la cual se cifraría el origen y el término insuperable del hombre. Tal aceptación de suyo una descalificación teórica y práctica de la temperancia, que expresa la preeminencia de la energía espiritual sobre la sexual, también en el orden generativo. A su vez, dicha preeminencia es un corolario del carácter necesariamente perfecto que tiene el principio último de toda realidad, pues no podría ser de otra manera: sólo lo infinitamente perfecto puede ser de modo absoluto y autónomo el origen infinitamente fecundo de la totalidad de lo real. Si se caracteriza el principio como imperfección, será necesario el concurso de otro factor ajeno al principio como imperfección, será necesario el concurso de otro factor ajeno al principio para la fecundidad de éste. La actividad generativa sexual es uno de los modos en que la materia copia, a escala temporal y finita, la eterna e infinita potencia generativa del espíritu.

VI.

La sexualidad en la revelación cristiana. Estudio teológico-moral

Teodoro López

Las diversas corrientes actuales de pensamiento coinciden en poner de relieve la importancia de la sexualidad humana, por considerar que es uno de los factores que marcan más profundamente la vida de los hombres. Es lógico, por tanto, que las distintas disciplinas científicas, que se interrogan sobre la esencia del hombre, sobre su origen y destino, sobre el sentido de su existencia, dediquen atención al significado del sexo, considerándolo como uno de los aspectos parciales más importantes entre los que integran la realidad de la persona humana.

Estas ciencias pueden ciertamente aportar, como fruto de sus investigaciones, a distintos niveles y bajo diferentes prismas de interés, datos indudablemente valiosos en orden a perfilar una antropología capaz de iluminar el sentido de la existencia humana. Sin embargo, una visión comprrensiva del hombre, que dé razón de su ser, origen y destino, solamente puede obtenerse con la ayuda de la Revelación sobrenatural. En efecto, «la Iglesia... aleccionada por la Revelación divina, puede dar la respuesta que perfile la verdadera situación del hombre, dé explicación a sus enfermedades y permita conocer simultáneamente y con acierto la dignidad y la vocación propias del hombre» [1]. Esto no significa, en modo alguno, que el hombre,

[1] Conc. Vaticano II, Const. *Gaudium et Spes*, n. 12.

considerado únicamente con la luz de la razón natural, aparezca como un puro enigma, como algo envuelto en tal velo de misterio, que haya de desesperar de dar un sentido real a su vida. Pero al mismo tiempo no es menos cierto que, de hecho, el hombre, existencialmente considerado y por gratuito designio divino, está inmerso en una realidad nueva de orden sobrenatural, que la razón con sus propias luces no puede descubrir. De ahí que, como afirma el Concilio Vaticano II, «en realidad, el misterio del hombre sólo se esclarece en el misterio del Verbo Encarnado. Porque Adán, el primer hombre, era figura del que había de venir, es decir, Cristo Nuestro Señor. Cristo, el nuevo Adán, en la misma revelación del misterio del Padre y de su amor, manifiesta plenamente al hombre y le descubre al sublimidad de su vocación» [2].

Indudablemente la antropología cristiana, en sus elementos fundamentales, es la única que puede dar una respuesta adecuada a los grandes interrogantes sobre el hombre. En efecto, el origen, dignidad y destino del hombre sólo pueden entenderse en referencia a Dios. Por su orign, el hombre es una criatura que depende totalmente de Dios; pero a la vez, porque Dios quiso crearlo así, posee una grandeza y dignidad superior a todos los seres que componen este mundo creado: la grandeza de la inteligencia y de la libertad. Además el hombre ha sido hecho partícipe de la naturaleza divina y elevado a un fin de orden sobrenatural, de modo que está llamado a gozar eternamente de Dios. Esta íntima constitución del hombre y los hitos fundamentales de la historia de la salvación le sitúan en una relación concreta y peculiar con Dios y al mismo tiempo con el mundo y con la naturaleza.

Algunas corrientes filosóficas afirman que el hombre es una contradicción en sí mismo; otras buscan soluciones reduciendo al hombre a puras leyes materiales y esperando de una liberación económica y so-

[2] *Ibidem*, n. 22.

cial la plena satisfacción de las aspiraciones humanas. No son capaces de comprender más allá de los fenómenos, de captar una realidad cuyo origen y sentido escapan a la razón humana. En cambio, la antropología cristiana, con la ayuda de la Revelación, considera al hombre en su auténtica realidad, desde la perspectiva de Dios, tal como El lo ve y lo quiere. Sólo así es posible iluminar y comprender lo que a las ciencias humanas aparece tantas veces como un enigma totalmente insoluble.

Lo que ocurre en una consideración global del ser y de la realidad total del hombre, sucede igualmente al explicar el sentido de éste o aquél aspecto parcial de la persona humana. Es más, la explicación de cualquiera de los aspectos que integran la realidad humana viene condicionada por la idea que se tenga sobre el ser del hombre como totalidad. Así aquellos sistemas de pensamiento que tienen una visión truncada o errónea del origen y sentido del hombre, de la existencia humana, no pueden, en manera alguna, dar una respuesta acertada sobre el sentido y finalidad de los distintos factores que la integran.

Dejando ya de lado estas consideraciones de tipo general, vamos a referirnos de modo concreto al aspecto que nos interesa más directamente: la sexualidad. Recientemente el Magisterio de la Iglesia, por medio de la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe, ha sacado a la luz un importante documento sobre este tema [3]. El texto magisterial se propone co-

[3] Nos referimos, como es obvio, a la «Declaración sobre algunas cuestiones de ética sexual». Esta declaración fue aprobada, confirmada y mandada publicar por Su Santidad el Papa Pablo VI el 7 de noviembre de 1975, y la Sagrada Congregación la hizo pública el 15 de enero de 1976. Texto original latino en AAS 68 (1976) 77-96. Las referencias que haremos a este documento remitirán a la edición oficial en castellano, Ciudad del Vaticano, 1975. Nos referimos a la declaración bajo la denominación de «Persona humana», tomada, como es habitual, de las palabras iniciales en el original latino.

mo objetivo inmediato condenar algunas opiniones erróneas en materia sexual, así como las desviaciones morales que de ellas se derivan. Al mismo tiempo recuerda los principios fundamentales de los que arrancan las exigencias concretas de la moral sexual cristiana.

Conviene advertir que, desde los primeros siglos la moral cristiana ha enseñado el auténtico sentido de la sexualidad en el conjunto de la vida humana, así como las obligaciones de orden moral que comporta, frente a dos extremos igualmente erróneos. Por una parte, la Iglesia hubo de oponerse a la línea de pensamiento que ha orientado y ha conformado, con manifestaciones y matices múltiples, la estructura ideológica de todas las tendencias de tipo materialista a lo largo de los siglos. Por otra, la doctrina cristiana hubo de salir al paso de las tendencias de tipo dualista que, basadas en diversas corrientes filosóficas orientales, han brotado en distintos momentos de la historia. Frente a estas corrientes dualistas, la doctrina cristiana ha puesto siempre de relieve que la sexualidad es una realidad querida por Dios, y por tanto algo bueno en sí, que integra, como parte importante, el conjunto del ser humano. A su vez, frente a las desviaciones paganas y a todas las formas de materialismo, la moral cristiana ha destacado claramente la incidencia del pecado original sobre la sexualidad humana y al mismo tiempo el significado de la Redención.

Vamos ya, pues, a considerar brevemente estas grandes líneas coordenadas, que determinan el sentido de la sexualidad humana y sobre las que se apoya el núcleo fundamental de la enseñanza moral cristiana en el ámbito sexual.

1. *La sexualidad: una realidad querida por Dios*

La afirmación primera y fundamental de la doctrina cristiana sobre la sexualidad es que se trata de una

realidad querida por Dios, y por tanto que es algo de suyo bueno. Desde el primer momento entra en los planes divinos y tiene el significado y la finalidad que el Creador ha querido darle. La diferenciación sexual, dentro de la unidad específica de la naturaleza humana, proviene de la voluntad divina. En ambos sexos existe, porque Dios así lo ha querido, una profunda inclinación hacia el sexo contrario, y de esta forma se facilita el cumplimiento de las finalidades esenciales a las que esta realidad está orientada. Una primera finalidad esencial al servicio de la especie, es la fecundidad, otra, al servicio de la persona, se realiza la mutua complementariedad entre los dos sexos.

Desde los primeros siglos la Iglesia tuvo que enfrentarse a diversos errores que consideraban la sexualidad como una realidad mala, como un rebajamiento del hombre. Estos errores derivaban de diversos sistemas filosóficos que tenían como denominador común el desprecio por todo lo corporal. Animados de presupuestos dualistas defendían la existencia de dos principios —uno bueno y otro malo— como origen y razón de ser de todo lo existente. La realidad del hombre —cuerpo y alma— se debía también a este doble principio. El cuerpo, por provenir del principio malo, sería en todos sus aspectos y factores algo malo, y en constante antagonismo con el espíritu, que proviene del principio bueno. Ya en los siglos V y VI, con ocasión de los errores maniqueos y priscilianistas, el Magisterio de la Iglesia afirmó la bondad del matrimonio y de la sexualidad, condenando la postura dualista de estas sectas [4]. En diversas ocasiones a lo largo de la historia han brotado de nuevo las mismas o parecidas tendencias dualistas. Concretamente en el siglo XIII la Iglesia se vio obligada a intervenir frente a los errores de los valdenses, defendiendo la santidad del matrimonio [5].

[4] Cfr., Conc. de Toledo, Dz. 36, y Conc. Bracarense I, Dz. 241.

[5] Cfr., Dz. 793.

A pesar del continuo esfuerzo del Magisterio por desarraigar las tendencias dualistas, éstas siguen latentes, y podemos afirmar que, actualmente, están más difundidas de lo que a primera vista se podría pensar. Aún admitiendo que existen muchos síntomas que podrían llevar a pensar lo contrario, es innegable, sin embargo, que, en todo lo relativo a la sexualidad, con demasiada frecuencia, nos encontramos con lo que Pieper llama «una especie de maniqueísmo solapado» [6], que mancha de suspicacia todo lo que tiene algo que ver con la procreación, considerándolo, en definitiva, como algo sucio en sí y que está, en última instancia, por debajo de la verdadera dignidad humana.

Este planteamiento parte de actitudes falsas y fácilmente lleva a contemplar la sexualidad con una especie de curiosidad malsana. La visión cristiana de la sexualidad debe alejar todo peligro de considerar estos temas con la actitud suspicaz que venimos denunciando. Sin embargo, hay que reconocer que ha sido en ambientes cristianos, concretamente en el campo protestante, donde tales expresiones de las tendencias dualistas han conservado una mayor vigencia. En concreto estas actitudes han proliferado en el llamado «puritanismo» protestante. Vamos a detenernos, aunque sólo sea brevemente, a considerar alguno de los aspectos de este movimiento nacido en el protestantismo, y que tiene un indudable interés en la actualidad.

El «puritanismo» protestante —corriente con amplias implicaciones doctrinales— se manifiesta sobre todo como un movimiento de espiritualidad, y tiene, por tanto, amplias resonancias en el campo de la moral. El «puritanismo» sostiene, como principio fundamental, que todo lo relacionado con el sexo es un mal menor que hay que tolerar por estar al servicio de una finalidad necesaria para la especie humana. La

[6] J. PIEPER, *Prudencia y templanza*, p. 131.

importancia de la procreación justifica esta tolerancia. De ahí que no se puedan considerar las funciones sexuales, a ningún nivel ni en ninguna circunstancia, como portadoras de unos valores acreditados en la vida cristiana.

Es cierto que esta corriente del «puritanismo» no representa más que una línea, una tendencia que no se identifica con el movimiento protestante en sí. Sin embargo cabe advertir que los presupuestos doctrinales e ideológicos del protestantismo constituyen la base lógica, el punto de partida de las afirmaciones del puritanismo, de sus errores en torno a la sexualidad. En efecto, aunque Lutero y los teóricos de la postura protestante en la primera época, no llegaron a formular unas tesis en las que directamente se afirmase que la sexualidad es algo especialmente malo, sin embargo, sentaron las bases para ello.

Para comprender la verdad de lo que acabamos de decir bastaría fijarnos en un tema que, sin duda, brota de al estructura fundamental del esquema ideológico luterano. Me refiero al concepto de «amor cristiano», tema al que recientemente se le ha dado mucha importancia en los estudios sobre el protestantismo y sus líneas teológicas fundamentales [7]. Los seguidores de Lutero pretenden demostrar que el fundador del protestantismo tiene el mérito de haber redescubierto la originalidad propia del amor cristiano, tal como se nos enseña en el Nuevo Testamento, y que en la Iglesia Católica y en la teología se había desvirtuado con el paso de los siglos. ¿Cuál es la originalidad de este amor auténticamente cristiano que, según Lutero, la teología católica ha desvirtuado?

Según estos autores protestantes, de los dos términos que el vocabulario griego tiene para designar el «amor» —*ágape* y *eros*— sólo el primero expresa la auténtica concepción cristiana del amor. En efecto, *ágape* designa, según ellos, el amor desinteresado y

[7] A. NIGREN, *Erôs et Agapé*, París, Aubier, 3 t.

desprendido, que no busca recompensa ni tiene causa, que es espontáneo y tiene un carácter creador, pues no presupone unos valores, sino que los crea. Este es, según ellos, el único y auténtico amor cristiano que nos enseña el Nuevo Testamento y que Lutero tiene el mérito de redescubrir.

El *eros*, en cambio, es exactamente lo contrario del *ágape*. No es ni creador ni espontáneo, porque está determinado por el objeto, por lo bueno y lo bello, que es primeramente constatado y luego amado. Es el amor característico de los seres indigentes, un amor egoísta y por tanto nada tiene que ver con lo auténticamente cristiano.

La radicalidad de este planteamiento hecho por la teología protestante, conduce, inevitablemente, a una concepción de la sexualidad que está más próxima a los errores dualistas tantas veces condenados por la Iglesia, que a la auténtica doctrina de la Revelación siempre enseñada por el Magisterio. Efectivamente, el amor existente entre un hombre y una mujer, en el marco de la realidad sexual y en la dinámica de atracción mutua entre los dos sexos, es un amor que hay que situar en el ámbito significativo del *eros*. Por lo cual, a tenor de la postura protestante antes indicada, ese amor entre un hombre y una mujer nunca puede tener un valor auténticamente cristiano, pues es indudablemente un amor motivado. Por eso, en la tesis protestante, ese amor queda degradado, tachado de egoísta, incapaz en sí mismo de ser sublimado, puesto que no hay ningún camino, ninguna posibilidad a través de la cual el *eros* pueda llegar a convertirse en *ágape*.

Nada tiene, pues, de extraño que, supuesto este clima ideológico, haya brotado en el ambiente protestante una tendencia como el «puritanismo», que considera la sexualidad como un mal menor que hay que soportar y que es una realidad ajena a los valores cristianos. En definitiva, llevan hasta las últimas con-

secuencias unos principios que lógicamente conducen a tales extremos.

Es cierto que Lutero, y sus primeros seguidores, no llegaron a formular clara y explícitamente estas conclusiones. Sin embargo, a tenor de lo que ellos mismos nos cuentan, estaban totalmente identificados con ellas. Uno de los más famosos teólogos protestantes, Karl Barth, ante el rigorismo de Calvino que había hecho que «unos buenos amigos le buscasen a la mujer», comenta, no sin cierto humor, que esa actitud «no es digna de imitación»; y sobre Lutero dice: «Esperamos que Lutero no hablara en serio cuando dijo que se había casado con Catalina Bora únicamente para jugar al Papa una mala partida» [8].

Hay que tener en cuenta que estas ideas, formuladas explícitamente o latentes en actitudes muy concretas, existen también hoy día. Y es necesario afirmar con toda claridad que estas posturas están muy distantes de la doctrina católica que siempre ha afirmado que la sexualidad es una realidad querida por el Amor, la Bondad y la Sabiduría divinas. Vamos a considerar brevemente las enseñanzas fundamentales de la Revelación.

Ya en las primeras páginas de la Sagrada Escritura aparece la sexualidad como algo querido por Dios, que reviste al mismo tiempo una importancia grande para el hombre. La Biblia nos narra la creación del hombre en dos relatos paralelos y complementarios. En los dos se destaca la importancia de la sexualidad.

En el capítulo primero del Génesis, donde se recoge la llamada tradición sacerdotal (Gn 1,1-2,4a), el texto sagrado destaca el carácter sexual diferenciador del hombre y de la mujer. Al mismo tiempo se explicita de forma clara un componente esencial del designio divino: «procread y multiplicaros y henchid la tierra» (Gn 1,28). Así, el poder creador de Dios, que ha llamado a la existencia a todos los seres, se refleja

[8] Cit. por J. Pieper, *El amor*, p. 116.

en la capacidad procreadora del hombre —macho y hembra— creado a imagen de Dios.

El segundo relato de la creación —perteneciente a la llamada tradición yahwista (Gn 2,4b-25)— pone especialmente de relieve el designio divino sobre el hombre: «no es bueno que el hombre esté solo, voy a darle una ayuda proporcionada a él» (Gn 2, 18). El hombre, superior a las demás criaturas visibles puestas a su servicio, encuentra en la mujer, creada de su misma naturaleza, la complementariedad adecuada. Por eso cuando Dios le presenta a la mujer, el hombre exclamó: «Esta sí que es ya hueso de mis huesos y carne de mi carne» (Gn 2,23). De ahí la atracción mutua del hombre hacia la mujer y de la mujer hacia el hombre.

En el Nuevo Testamento se reafirma esta visión que hemos considerado en el libro del Génesis. Jesucristo apela a la voluntad de Dios manifestada en la creación para enseñar la indisolubilidad del matrimonio (Mt 14,4-5). S. Pablo recurrirá a este mismo pasaje del Génesis para mostrarnos el amor de Cristo a la Iglesia (Ef 5,31).

Así pues, el plan divino sobre la sexualidad queda claramente definido en su doble y fundamental objetivo: la procreación y la complementariedad o ayuda mutua entre los dos sexos. Por eso «dejará el hombre a su padre y a su madre y se adherirá a su mujer, y vendrán a ser los dos una sola carne» (Gn 2,24).

Por otra parte cabe señalar que, a tenor del texto de la Sagrada Escritura, la sexualidad, al ser una realidad querida por Dios, aparece como algo bueno, participa de la bondad que corresponde a todas las criaturas: «y vió Dios ser bueno cuanto había hecho» (Gn 1,31).

La reflexión teológica, partiendo de estos datos fundamentales de la Revelación, ha desarrollado sus contenidos doctrinales y explicitado las exigencias de orden moral que de ellos se derivan. Vamos a seguir, aunque sea de modo muy esquemático y elemental,

algunos hitos de la elaboración teológica de la mano de Santo Tomás de Aquino.

El Doctor Común defendió claramente que la sexualidad, con su sentido y finalidades esenciales, es una realidad natural en el hombre. A la pregunta de si en el estado de inocencia habría habido generación [9], y si ésta se hubiese realizado por coito [10] responde afirmativamente. Sale así al paso de las afirmaciones de algunos Santos Padres, en concreto de S. Gregorio de Nisa, que sostenía que en el estado de inocencia el género humano se multiplicaría por una acción creadora de Dios [11]. Llegaron a esta conclusión por no distinguir bien lo que pertenece a la naturaleza y el desorden de la concupiscencia que es fruto del pecado. La respuesta de Santo Tomás no deja lugar a dudas: en el estado de inocencia hubiese habido generación para cumplir así el mandato divino «Procread y multiplicaos y henchid la tierra» (Gn 1, 28), pues «de lo contrario el pecado del hombre hubiese sido muy necesario, como medio de alcanzar un gran bien» [12].

Vale la pena recoger íntegramente el razonamiento de Santo Tomás: «En efecto, hay que tener en cuenta que el hombre, según su naturaleza, es algo intermedio entre lo corruptible y lo incorruptible, puesto que su alma es naturalmente incorruptible, y el cuerpo corruptible. Debe notarse así mismo que el fin de la naturaleza (*intentio naturae*) opera de distinto modo en lo corruptible y en lo incorruptible. Y es que a lo que la naturaleza tiende siempre y continuamente es algo esencial a ella. Pero a lo que sólo tiende durante determinado tiempo no es algo primario en la naturaleza, sino subordinado a otro, pues, en caso contrario, su desaparición supondría la desaparición

[9] I q. 98, a. 1.
[10] I q. 98, a. 2.
[11] S. Gregorio DE NISA, *De hominis opificio,* c. 17, PL. 44, 188.
[12] I q. 98, a. 1 c.

de la intención de la naturaleza. Y puesto que en los seres corruptibles tan sólo la especie perdura siempre y continuamente, en estos el bien de la especie —a cuya conservación se ordena la generación— es el fin principal de la naturaleza. Por el contrario las sustancias incorruptibles permanecen siempre específica e individualmente, por lo cual en ellas la conservación de los individuos constituye también el fin principal de la naturaleza. Por consiguiente al hombre le corresponde la generación en su parte corporal, corruptible de por sí. Y por parte del alma, que es incorruptible, corresponde a su naturaleza —o mejor al autor de la naturaleza, único creador de las almas— el intento de multiplicar los individuos. Por ello estableció la generación aun en el estado de inocencia para multiplicar el género humano» [13].

Este texto de Santo Tomás apoya todo su razonamiento en un concepto metafísico fundamental: la «intentio naturae», una finalidad esencial impresa por Dios en el ser creado. Existe en la criatura una tendencia a durar siempre, como una participación en la perfección divina, concretamente en la eternidad de Dios. Una tendencia que se realiza de modo distinto en los seres corruptibles y en los incorruptibles, por lo que la «intentio naturae» tiene sus peculiaridades en uno y otro caso. El hombre, compuesto de alma y cuerpo, participa en estos dos grados del ser. La tendencia a durar siempre en el hombre, dado el carácter corruptible de su cuerpo, no puede satisfacerse en el individuo, pero en cambio se realiza en la especie. Y aquí se apoya un principio fundamental para interpretar el sentido de la sexualidad: por la «intentio naturae» sirve directamente a la conservación de la especie. Este es el fin primario de la sexualidad, aquello a lo que debe tender siempre y perpetuamente, y por tanto a esta finalidad se ha de subordinar cualquier otra que esté al servicio del indi-

[13] *Ibidem.*

viduo. Los intereses de la especie —que dura siempre— están por encima de los intereses del individuo, que han de subordinarse a aquellos. De esta forma la sexualidad desborda los límites de interés del individuo y le hace partícipe, al servicio de la especie, de una forma de infinitud.

Estos datos son fundamentales para comprender el sentido de la sexualidad. Podrían, eso sí, quedar en una consideración a nivel puramente biológico, cuando en realidad se trata de la sexualidad *humana*. Por eso es preciso considerar otro factor esencial en el compuesto humano. En efecto, el alma, espiritual e incorruptible, hace que el hombre sea un ser personal. El hombre no es sólo un ser querido y amado por Dios al servicio de la especie, sino una persona querida por sí misma. Dios crea el alma de cada individuo. El término del proceso de generación es un individuo, una persona, fruto de la colaboración de los padres con Dios que crea el alma. El amor humano, como acto propio de la condición personal del hombre, es de suyo primordialmente espiritual. Ahora bien, este amor, cuando se inserta o connota las inclinaciones de atracción mutua entre personas de distinto sexo, encuentra su expresión última en unos actos orientados por la «intentio naturae» a propagación y conservación de la especie. El estatuto fundamental de la sexualidad, considerado a nivel biológico, es modificado por la condición personal del hombre, sin embargo no queda en modo alguno abolido. De ahí que los procesos biológicos deban ser asumidos, respetados en su finalidad propia.

Pienso que no es puramente enfático afirmar que nos encontramos en un punto de la mayor importancia para una recta explicación del sentido de la sexualidad humana. De aquí derivan las genuinas exigencias de orden moral que regulan el ejercicio de la actividad sexual. Al mismo tiempo una interpretación incorrecta de este punto conduce a posturas erróneas que tras-

tornan la normativa moral. Más adelante volveremos sobre este punto.

En resumen, podemos concluir diciendo que en una visión cristiana, de acuerdo con las enseñanzas de la Revelación, con las afirmaciones constantes del Magisterio de la Iglesia y con la sana reflexión teológica, la sexualidad, lejos de ser algo malo, es una realidad querida por Dios. La diferenciación sexual, y más concretamente los órganos y funciones genitales, son una facultad concedida por Dios al hombre, relacionada intrínsecamente y en su dimensión más profunda con el matrimonio, ya que el poder de transmitir la vida, que es indudablemente un componente esencial de la genitalidad, está por propia naturaleza orientado a un fin que supera lo puramente individual. La sexualidad es un bien querido y ordenado por Dios a la conservación y extensión de la especie humana, hasta el punto de que Santo Tomás no duda en llamarlo un «bien de calidad superior» [14]. La existencia de la realidad sexual entre en los planes de Dios desde el principio, y como tal no es consecuencia en modo alguno del pecado original. Sin la caída del primer hombre, la propagación de la especie humana se hubiera realizado también mediante la unión carnal del hombre y de la mujer, incluso —afirma Santo Tomás— con una experiencia sensorial más profunda, pues el hombre poseía antes del pecado original una naturaleza más pura y un cuerpo más sensible [15].

2. *Sexualidad y pecado original*

El hombre, tal como fue creado por Dios, gozaba de una plena armonía entre sus componentes esenciales; cuerpo y alma. Todas sus potencias y deseos, todos los miembros de su cuerpo, ejercían sus funcio-

[14] S. Tomás, 2-2 q. 153, a. 2.
[15] S. Tomás, 1 q. 98, a. 2 ad 3.

nes al servicio ordenado de un todo bajo la soberanía del espíritu. La realidad sexual formaba parte de este conjunto armónico. Sin duda tenía la importancia que, por designio divino, corresponde a este factor integrante del ser humano. Pero nada desordenado trastornaba el recto sentido del sexo. De hecho, la Sagrada Escritura nos dice que nuestros primeros padres no tuvieron en principio ningún sentimiento de pudor ni de vergüenza: «estaban ambos desnudos, el hombre y la mujer, sin avergonzarse de ello» (Gn 2, 25). Comenta a este propósito S. Agustín, que cubrían su desnudez con el vestido de la gracia, y de esta manera el alma ejercía un dominio absoluto sobre todas las potencias [16]. Al igual que ocurría con todos los seres creados, el hombre estaba dotado por Dios de un orden interior, fruto de la subordinación de las potencias inferiores a las superiores, y de éstas a Dios. De esta forma la sexualidad servía para cumplir el mandato de Dios de crecer y multiplicarse y para la mutua compenetración del hombre y de la mujer, sin mezcla de desorden ni egoísmo.

Pero esta imagen del hombre contrasta bruscamente con la realidad del hombre que conocemos y con la experiencia personal de cada uno. La Revelación, es cierto, nos habla de un hombre creado por Dios y dotado de un perfecto orden interior. La experiencia demuestra que son las propias fuerzas que brotan del interior del hombre las que pervierten el orden desde dentro. El hombre experimenta, en múltiples aspectos, que el orden se ha trocado en desorden, la armonía en dispersión, la subordinación en anarquía. Estamos de esta forma apuntando a un misterio que sólo la Revelación ilumina al hablarnos del pecado original. Sólo este pecado nos da razón de este cambio profundo. «El hombre, creado por Dios en la justicia —nos recuerda el Concilio Vaticano II— sin embargo por instigación del demonio, en el propio exordio de

[16] S. Agustín, *La ciudad de Dios,* XIV, 17.

la historia, abusó de su libertad, levantándose contra Dios y pretendiendo alcanzar su propio fin al margen de Dios. Conocieron a Dios, pero no le glorificaron como a Dios. Oscurecieron su estúpido corazón y prefirieron servir a la criatura, no al Creador. Lo que la Revelación divina nos dice coincide con la experiencia. El hombre, en efecto, cuando examina su corazón, comprueba su inclinación al mal y se siente anegado por muchos males, que no pueden tener origen en su santo Creador... Herido por el pecado experimenta la rebeldía del cuerpo»[17]. Adán y Eva perdieron para sí mismos, y para sus descendientes, la gracia y la amistad con Dios, y como consecuencia el orden interior de que Dios les había dotado. La subordinación ordenada de los sentidos a la razón, de las potencias inferiores a las superiores, de todo el conjunto humano al espíritu y del hombre como totalidad a Dios, quedó rota.

Como consecuencia del pecado se desencadenan los efectos de la concupiscencia que conducen al desorden. De esta forma, la presencia del mal incide en las funciones sexuales. Las diferencias entre los dos sexos y las funciones de la procreación se ven afectadas por un elemento extraño que perturba el equilibrio y el orden de que antes disfrutaban. La Sagrada Escritura describe con sencillez y hondura el cambio experimentado: «se abrieron los ojos de ambos (Adán y Eva) y comprendieron que estaban desnudos, por lo cual entretejieron hojas de higuera y se hicieron unos ceñidores» (Gn 3,7). La diferenciación de sexos, los órganos genitales, considerados en un principio por Alán y Eva sin rubor y sin vergüenza (Gn 2,25), el conjunto de esta realidad, ha sido enturbiado por el pecado y es contemplado desde ahora con recelo y suspicacia. La sexualidad, sin dejar de ser una realidad querida por Dios, y por tanto buena, con la presencia del mal, ha quedado especialmente expuesta

17 Const. *Gaudium et Spes,* n. 13.

al embate de las tendencias desordenadas que brotan del interior del hombre, como consecuencia del pecado original. Este desorden afecta directamente a las funciones de la procreación y de la complementariedad mutua, pues será una tentación la búsqueda del placer egoísta y del dominio: «multiplicaré —dijo Dios a la mujer— las molestias de tu gravidez; con dolor parirás hijos, y buscarás con ardor a tu marido, que te dominará» (Gn 3,16).

No deja de ser significativo de la importancia y de la incidencia del pecado original en la sexualidad humana, el hecho de que el texto sagrado aluda expresamente a ella al señalar las consecuencias del pecado en la vida del hombre.

Para comprender, de forma ya más concreta, el efecto destructor del pecado original en lo sexual, es necesario tener presente la grandeza del misterio que, por voluntad divina, comporta la sexualidad en el hombre. No cabe dudar de que el intento constante del diablo se orienta a borrar, a destruir, todo lo que de divino hay en el hombre. Esta es la meta suprema que persigue incesantemente.

El desorden producido por el pecalo afecta al hombre y de modo especial a sus potencias superiores, el entendimiento y la voluntad. La razón, ofuscada por las pasiones, difícilmente cumple su función específica de indicar al hombre la norma recta del actuar moral concreto. Incluso el fin último, que da sentido al esfuerzo moral, puede quedar oscurecido, así como el orden de los fines intermedios. Por otra parte, la voluntad queda debilitada en su función de seguir el bien propuesto por la recta razón, a causa de la rebelión y desorden de las pasiones inferiores. Todo el quehacer moral del hombre sufre la brusca sacudida del desorden que es fruto del pecado.

La sexualidad, como realidad profunda que impregna toda la vida del hombre, tiene en sus funciones un orden de fines que Dios ha establecido y que deben ser respetados fielmente. Dios ha puesto la

atracción mutua entre los dos sexos, así como un deleite en las funciones sexuales, para ayudar al hombre a conseguir los fines de la sexualidad: la procreación y la complementariedad del hombre y de la mujer. Debemos pensar que antes del pecado el hombre fácilmente viviría en el respeto delicado a estas finalidades bajo el dictamen de la razón ordenadora. Pero el pecado trajo el desorden. Como consecuencia de haber quebrantado el primer hombre el orden existente entre Dios y él mismo, quedó también destrozado el orden armónico en el ser humano. Por haberse rebelado el hombre contra su Creador, también en él se rebeló la parte inferior contra la parte superior, la carne contra el espíritu. La desobediencia se corresponde con la desobediencia. La razón, por influjo de las pasiones, se ve dificultada en su tarea de presentar claramente el bien que comporta el respeto del fin primario de la actividad sexual, la recta subordinación de los fines intermedios a la finalidad esencial de la procreación, lo cual entorpece, en última instancia, su función reveladora de la norma moral.

S. Pablo describe con una fuerza impresionante los frutos de esa rebeldía en el interior del hombre como consecuencia del pecado: «Los entregó Dios a los deseos de su corazón, a la impureza, con que deshonran sus propios cuerpos... los entregó Dios a las pasiones vergonzosas, pues las mujeres mudaron el uso natural en uso contra naturaleza; e igualmente los varones, dejando el uso natural de la mujer, se abrasaron en la concupiscencia de unos por otros, los varones de los varones, cometiendo torpezas y recibiendo en sí mismos el pago debido a su extravío» (Rom. 1,24ss). Desde el momento del pecado original arde en el hombre el fuego de las pasiones, las cuales se esfuerzan en romper el círculo, para ellas opresor, de la ley moral y de la conciencia.

A pesar de que el desorden en el interior del hombre se presenta como un dato de experiencia, sin embargo no han faltado a lo largo de los siglos ideo-

logías y tendencias que han pretendido negar total o parcialmente este hecho. Coinciden en esta corriente todos aquellos movimientos ideológicos que propugnan un optimismo exagerado e ingenuo en la consideración de la realidad del hombre. El punto de partida es la negación del pecado original. Con matices diversos confluyen en esta línea de pensamiento todas las corrientes pelagianas, naturalistas, humanismos exagerados y, de modo general, todas aquellas corrientes de tipo pagano y paganizante.

El Magisterio de la Iglesia constantemente ha recordado las enseñanzas de la Revelación sobre la situación del hombre. Concretamente, contra los errores pelagianos, la Iglesia ha enseñado la importancia del pecado original y sus funestas consecuencias que explican el desorden interior que el hombre experimenta. Al mismo tiempo, la doctrina cristiana recomienda el empleo generoso de todos los medios ascéticos, en base al convencimiento de que la vida espiritual es el resultado de una lucha constante contra las malas inclinaciones que son fruto del pecado.

El cristiano, fiel a la Palabra de Dios bajo la guía del Magisterio, debe descubrir que la actitud ante la sexualidad ha de ser serena y equilibrada, realista y decidida. Por una parte, no puede adoptar una actitud de desconfianza, ya que sabe por la Revelación que la sexualidad es un don, es un bien, que si se vive en sus exigencias y finalidades, de acuerdo con el plan establecido por Dios, es un camino que conduce a la santidad. Por otra parte, sabe que no puede adoptar una actitud de un optimismo ingenuo porque pecaría si, dejándose llevar de inclinaciones que brotan de su interior, desordenado por el pecado, usase de las funciones sexuales de una manera contraria al plan de Dios. No puede ignorar que, precisamente en materia sexual, el hombre está más expuesto a las agresiones del mal a consecuencia de su naturaleza caída, que hace más impetuoso el impulso sexual y más débil la resistencia de la voluntad. El cristiano

debe saber vivir con la responsabilidad que impone el conocer el genuino sentido de la sexualidad, pues con la ayuda de la Revelación se sitúa en la perspectiva dinámica de la historia de la salvación, con todo lo que implica de inocencia, de pecado y, como veremos, de redención. De esta forma descubre que, como consecuencia del pecado, la sexualidad muestra una poderosa tendencia a considerarse ella misma su propia ley y a buscar únicamente su propia satisfacción. En la fe, y con la ayuda de la experiencia, el cristiano está convencido de que sólo una severa disciplina ascética puede —con la ayuda de la gracia divina— mantener los impulsos sexuales dentro de la ordenación que el Creador les ha dado y que la razón, iluminada por la fe, reclama.

La afirmación clara e inequívoca de la grave incidencia del pecado original en el ámbito de la sexualidad arguye a favor de la importancia de la virtud cristiana del pudor o la modestia. Es ésta una virtud que lleva a mantener reservada la propia esfera íntima y a evitar su exhibición. Arranca esta virtud de una especie de vergüenza casi instintiva. La Escritura nos advierte que, cuando Adán y Eva pecaron, «se les abrieron los ojos y viendo que estaban desnudos, cosieron unas hojas de higuera y se hicieron unos cinturones» (Gn 3,7). Comenta S. Agustín que «avergonzados de la desobediencia que padecían en su carne, como pena por la desobediencia a la voluntad de Dios, se vistieron con unas hojas de higuera, para cubrir aquello que se insubordinaba contra su voluntad» [18].

En realidad el hombre siente vergüenza ante todo desorden moral existente en su propio yo, y no únicamente en materias sexuales. Sin embargo donde la vergüenza o pudor se manifiesta de una forma más poderosa es en el campo de la sexualidad, porque aquí es donde son mayores el desorden y la rebeldía

[18] S. Agustín, *La ciudad de Dios,* XIV, 17.

de las tendencias contra el espíritu. Todo lo directamente relacionado con el instinto sexual pertenece a ese ámbito personalísimo, no sólo por su trascendencia vital, sino porque su recto uso ennoblece al hombre, mientras que su abuso le envilece más que el abuso de los demás instintos.

No faltan quienes se oponen a esta virtud de la modestia tratando de ridiculizar su sentido, considerándola como un producto de la educación social. Así piensan todos los partidarios del desnudismo por motivos bien diversos. Hay quienes, negando la existencia del pecado original, caen en un naturalismo que ignora la existencia de las malas inclinaciones en el hombre, y en concreto las tendencias torcidas que pretenden arrastrar al hombre a romper con los planes divinos sobre el sexo. Otros, mercaderes de carne humana, no tienen reparos en subordinar todo a unos mezquinos intereses económicos, decididos a negociar con todo lo que se relaciona con el sexo. Son los negocios montados en base a la pornografía en medios de comunicación, en prensa, en cine, en teatro o en cualquier manifestación artística, so pretexto de arte muchas veces.

Frente a estas tendencias la moral cristiana enseña el valor y la necesidad de la virtud de la modestia. En efecto, en la situación actual del hombre, y como consecuencia del pecado, esta virtud es un medio imprescindible para la defensa de la virtud de la castidad.

Conviene distinguir bien los pecados contra la virtud de la castidad de los pecados contra la virtud de la modestia. Los primeros no admiten parvedad de materia, es decir, si hay advertencia y consentimiento plenos, son siempre pecados graves o mortales; en cambio los pecados contra la modestia sí admiten parvedad de materia, por lo cual pueden ser pecados leves por razón de la materia, aunque estén realizados con plena advertencia y consentimiento. Sin em-

bargo en la práctica no siempre es fácil distinguir qué pecados se oponen a una y otra virtud.

3. *Sexualidad y Redención*

Para completar los datos fundamentales que deben configurar una visión cristiana de la sexualidad, después de examinar los planes de Dios en la creación y la incidencia del pecado original, hemos de considerar ahora la importancia y sentido de la Redención en el ámbito de la sexualidad. Con estos datos fundamentales tendremos una visión de conjunto del sentido de la sexualidad a la luz de la fe, y al mismo tiempo, dispondremos del punto de partida correcto para establecer la norma recta para su uso moral.

En principio cabría suponer que el desorden que el pecado original introdujo en el hombre y que, como hemos visto, afecta de una manera especial a todo lo que se relaciona con la sexualidad, haya sido contrarrestado por la Redención que habría eliminado todos los efectos nocivos. Pero esto, que podría parecer lo más lógico, no es sin embargo exactamente lo que ocurre. Bastaría remitirnos a la experiencia personal para convencernos de que el Señor no ha querido librarnos de ese desorden interior fruto del pecado. Los hombres, incluso después del Bautismo, debemos seguir luchando durante toda la vida, en una lucha que no admite tregua, contra las pasiones desordenadas, que son fruto y consecuencia del pecado original. Son los sabios designios de Dios que, evidentemente, no coinciden con los nuestros, con nuestra pretenciosa lógica humana. Sin embargo podemos, de alguna manera, comprender el porqué de este actuar divino. En efecto, el hombre necesita de la humillación para la salud del alma, tanto como del aire y del agua para la salud del cuerpo. Ocurre que no llevamos el desorden solamente en el cuerpo, sino también en el alma. «Toda la miseria del hombre,

dice S. Agustín, consiste en la contradicción consigo mismo; el hombre quiso (en el Paraíso) lo que no debía querer, y ahora desea lo que no debía desear. Apetece innumerables cosas que no debía apetecer, porque no se obedece a sí mismo, esto es, porque ni su alma, ni el cuerpo que le está subordinado, obedecen a su voluntad» [19].

El hombre experimenta constantemente en su interior la existencia de tendencias desordenadas que, de no ser encauzadas a tenor de lo que dictamina la recta razón iluminada por la fe, llevarían a hacer un uso de las funciones sexuales que no coincide con los planes divinos, y que constituirían, por tanto, en pecado. Pero al mismo tiempo la fe le asegura, y también la experiencia lo puede confirmar, que como consecuencia de la Redención, cada hombre tiene la posibilidad, con la ayuda de la gracia, de dominar esas inclinaciones y tendencias, y acomodar su conducta, también en el ámbito sexual, a las directrices de orden moral que descubre su conciencia. El hombre experimenta que sólo en Dios encuentra la fuerza necesaria para un combate eficaz contra sus apetitos desordenados y pasiones. De ahí que haga suya aquella pregunta angustiosa de S. Pablo: «¿Quién me librará de este cuerpo de muerte? La gracia de Dios por los méritos de Cristo Nuestro Señor» (Rom 7, 24-25). La Iglesia confiesa que en Cristo «Dios nos reconcilió consigo y con nosotros y nos liberó de la esclavitud del diablo y del pecado, por lo que cualquiera de nosotros puede decir con el Apóstol: El Hijo de Dios 'me amó y se entregó a sí mismo por mí' (Gal 2,20). Padeciendo por nosotros, nos dio ejemplo para seguir sus pasos y, además, abrió el camino, con cuyo seguimiento la vida y la muerte se santifican y adquieren nuevo sentido» [20].

[19] S. Agustín, *La ciudad de Dios,* XIV, 15.
[20] Const. *Gaudium et Spes,* n. 22.

Es cierto que para conseguir vencer, supuesta la ayuda de la gracia, el hombre debe poner a contribución un esfuerzo personal y generoso, que le permita disponer de todos los medios humanos a su alcance. Pero los medios humanos, sin la ayuda de la gracia, resultarían ineficaces. Se trata de un campo de batalla más en el amplio combate de la vida cristiana, en el que la victoria siempre es fruto del esfuerzo humano unido a la gracia divina.

De esta forma la Redención, la gracia, se convierte en garantía de que el hombre, supuesto el esfuerzo personal, puede encauzar las tendencias desordenadas de acuerdo con la norma moral. Si se olvida este efecto saludable de la Redención en el ámbito de la sexualidad, inevitablemente se desemboca en un pesimismo moral, que es totalmente inaceptable desde un punto de vista cristiano, y que sería fruto de considerar la impotencia del hombre que lucha, o pretende luchar sin la ayuda de la gracia, como un dato de experiencia obligada y universal para todos los hombres y en todas las circunstancias. Para un cristiano el pesimismo, en concreto en este campo, nunca es una actitud correcta ni justificable, ni siquiera en el supuesto de la experiencia de múltiples caídas. Estas no pueden sembrar la duda en quien debe estar firmemente convencido de que «todo lo puede en Aquel que le conforta» (Fil 4,13), y por tanto la experiencia de los propios fallos debe constituir un acicate para poner con más generosidad los medios.

En realidad, todas estas consideraciones que venimos haciendo no son más que la aplicación al tema de la sexualidad de la doctrina general sobre la Redención y su incidencia en la vida cristiana: espiritualidad, ascética, etc. Pero debemos preguntarnos ya más en concreto sobre la incidencia de la Redención, de forma ya más específica y concreta en el ámbito de la sexualidad humana. ¿Qué sentido, valores, normas morales o niveles de exigencia y motivaciones aporta la Revelación de Cristo en el campo de la

sexualidad? No cabe dudar de la importancia y trascendencia de cada una de estas cuestiones.

Empecemos por destacar una afirmación que reviste la mayor importancia: el amor sexual ha sido elevado en Cristo al orden de la salvación. Baste considerar que el amor sexual ha sido bendecido y asumido en el ámbito sacramental, al ser elevado el contrato natural de entrega y fidelidad mutua a la dignidad de sacramento. Además, conviene tener en cuenta que ésta es una verdad que pertenece a la fe. En realidad, se comprende fácilmente que el amor sexual haya sido elevado al orden de la salvación, desde el momento en que se acepta la bondad natural y ontológica de la sexualidad. De no ser así constituiría una excepción, ya que toda la realidad auténticamente humana, todo lo querido por Dios creador, ha sido elevado, goza de esa dimensión sobrenatural. Por tanto si Cristo no hubiese incorporado la realidad sexual a la dinámica de la salvación, hubiese aceptado los planteamientos, las tesis dualistas que consideran el sexo como un mal menor, como algo indigno del hombre.

De forma similar queda de manifiesto, a la luz de esta voluntad divina de elevar el amor sexual al orden de la salvación, el error del puritanismo protestante al que anteriormente hemos aludido. No se puede afirmar, no hay razón que lo justifique, que el *eros*, es decir, el amor de posesión, es malo de suyo y que no puede ser cristiano. La expresión más típica del amor erótico, el *eros* por antonomasia, es el amor sexual. Pues bien, Cristo ha querido introducir en la dinámica de la salvación este amor sexual, insertándole en el amor cristiano que salva. No es cierto que entre el *eros* y el *agape* no sea posible comunicación alguna. Cristo la ha establecido [21].

[21] «El Señor se ha dignado donar este amor, perfeccionarlo y elevarlo por el don especial de la gracia y la caridad». *Gaudium et Spes*, n. 49.

Ya en un orden práctico, es importante destacar que esta dimensión nueva y específicamente cristiana del amor sexual, tiene importantes consecuencias de orden concreto. En primer lugar hay que decir que todas las funciones sexuales, realizadas conforme al dictamen de la razón iluminada por la fe, tienen de suyo un valor de orden sobrenatural. El amor sexual entre un hombre y una mujer, entre los esposos, tienen un valor sobrenatural, así como todas las manifestaciones auténticas de ese amor, a no ser que por otra razón estén desprovistas de su adecuada ordenación. La unión sexual entre los esposos, no sólo no es mala, sino que es meritoria sobrenaturalmente, siempre y cuando sea una expresión de amor y entrega mutua y esté abierta a la procreación. Esta ha sido siempre la doctrina constante del Magisterio de la Iglesia, que ha enseñado la santidad del matrimonio por ser un sacramento y por ser camino de santidad para los esposos. El Concilio Vaticano II enseña que «el genuino amor conyugal es asumido en el amor divino y se rige y enrique por la virtud redentora de Cristo y la acción salvífica de la Iglesia, para conducir eficazmente a los cónyuges a Dios, y ayudarlos y fortalecerlos en la sublime misión de la paternidad y la maternidad» [22]. El amor de los esposos es «símbolo y participación de aquel amor con que Cristo amó a su Esposa y se entregó a sí mismo por ella» [23]. A su vez, y en este mismo sentido, cabe recordar que la Sagrada Escritura presenta el amor entre los esposos y la comunidad del matrimonio como símbolos expresivos del amor de Dios al hombre, de la alianza entre Dios y su pueblo, de la unión entre Cristo y la Iglesia (Ef 5,32).

Indudablemente, pues, la sexualidad adquiere, en la perspectiva cristiana, un sentido nuevo y peculiar. Pero además conviene destacar que la Redención

[22] Const. *Gaudium et Spes,* n. 48.
[23] Const. *Gumen Gentium,* n. 41.

aporta también alguna motivación especial y peculiar para vivir las exigencias de orden moral que orientan el comportamiento sexual. Efectivamente, hay que decir que, aparte de las motivaciones generales que urgen la responsabilidad del cristiano en cualquier ámbito de la conducta, existen unas motivaciones nuevas que exigen una responsabilidad peculiar en el comportamiento sexual. Fundamentalmente estas motivaciones se apoyan en la afirmación del sentido nuevo que adquiere el cuerpo humano al ser redimido el hombre entero.

S. Pablo lo expresa claramente en la primera Carta a los Corintios: «El cuerpo no es para la fornicación sino para el Señor, y el Señor para el cuerpo; y Dios, que resucitó al Señor, nos resucitará también a nosotros por su poder. ¿No sabéis que vuestros cuerpos son miembros de Cristo? ¿Y voy a tomar yo los miembros de Cristo para hacerlos miembros de una meretriz? De ningún modo. ¿No sabéis que quien se allega a una meretriz se hace un cuerpo con ella? Porque serán dos, dice, en una carne. Pero el que se allega al Señor se hace un espíritu con El. Huid la fornicación. Cualquier pecado que cometa un hombre, fuera de su cuerpo queda; pero el que fornica, peca contra su propio cuerpo. ¿O no sabéis que vuestro cuerpo es templo del Espíritu Santo, que está en vosotros y habéis recibido de Dios, y que, por tanto, no os pertenecéis? Habéis sido comprados a precio. Glorificad, pues, a Dios en vuestro cuerpo» (I Cor 6, 13-20). Este texto establece las coordenadas de una visión cristiana de la sexualidad, del compromiso moral que comporta, y subraya, de modo especial, las motivaciones específicamente cristianas. Cabe destacar, en primer lugar, que el cuerpo no es ni autónomo ni indiferente, es *para el Señor.* El cristiano, en virtud de la Redención, no se pertenece, ha sido comprado, rescatado de su condición de esclavo del pecado. Al mismo tiempo *el Señor es para el cuerpo.* El cuerpo humano está llamado a la resurrección y a

la gloria. Esto constituye el fundamento de su dignidad y del respeto que le es debido. El cristiano, consciente de su condición, ha de tener en cuenta estos datos.

En segundo lugar S. Pablo llama la atención sobre la naturaleza de la unión con Cristo: es una unión especialmente íntima ya que consiste en formar con el Señor un sólo espíritu. De esta unión es símbolo el lazo que une al marido y a la mujer en el matrimonio: serán dos en una sola carne (Gn 2,24). En cambio la unión con una meretriz es puramente corporal, y el argumento paulino destaca la incompatibilidad entre esta unión y la que el cristiano tiene con Cristo. La fornicación es un pecado contra el cuerpo y éste es miembro de Cristo y destinado a la resurrección.

Por último S. Pablo invoca una razón más. En efecto, el cuerpo es templo del Espíritu Santo (v. 19). Es una afirmación fundamental para toda la moral cristiana que incide claramente en el tema que nos ocupa. El cuerpo, a imagen del templo, lugar consagrado, participa en el culto rendido a Dios que tiene que ser toda la vida cristiana. Por eso el Apóstol concluye su exhortación: «glorificad, pues, a Dios en vuestro cuerpo» (v.20).

4. *Una tentación actual*

Hemos visto cómo los diversos brotes que surgen de las tendencias dualistas inciden negativamente en la concepción de la sexualidad e impiden una recta comprensión de la misma. Vamos a referirnos ahora a algunos errores que adolecen del denominador común de un falso espiritualismo. Son tendencias ampliamente difundidas que con frecuencia se autodenominan como corrientes *personalistas*. Basadas en teorías filosóficas más o menos recientes, sus postulados revisten especial gravedad al ser aplicadas al ámbito

de la moral. Coinciden en poner en tela de juicio, cuando no en negar abiertamente, la objetividad de la norma moral, y en sus últimas consecuencias caen, por tanto, en alguna forma de la llamada «moral de situación».

Ciñéndonos al tema de la sexualidad, estas tendencias propugnan un falso espiritualismo que rechaza la sumisión del espíritu a la finalidad inscrita en las leyes biológicas por considerar que es una forma de esclavitud impropia de la dignidad de la persona humana [24]. Conciben el señorío del espíritu sobre el cuerpo en términos que niegan que lo sexual tenga un estatuto teleológico, ya que el espíritu lo absorbe en su esfera propia. Puesto que los gestos sexuales expresan el amor de las personas, son estos considerados simplemente como el *lenguaje* del amor; en definitiva son reducidos al valor de puros signos. Pero olvidan que «la sexualidad no puede ser reducida a esta función de puro signo y de instrumento de la comunión entre personas, por la sencilla razón de que ella tiene su finalidad propia en la perspectiva de la especie, y que ella es guiada por unos poderosos instintos cuyo control existe el riesgo de que escape a veces al espíritu» [25]. Por eso la doctrina cristiana destaca la importancia de la virtud para conseguir un dominio estable y creciente de la voluntad sobre los sentidos y los instintos.

En cambio estas corrientes personalistas optan por una vía «que es una aberración llena de ilusión y consiste en tratar al cuerpo como si fuese el lenguaje totalmente transparente de la vida del espíritu. En esta perspectiva, donde se ignoran las evidencias, se llega al extremo de negar todo parecido entre la sexualidad animal y la sexualidad humana...; se defi-

24 Seguiré con mucho gusto en este punto el resumen que hace de estas corrientes G. GOTTIER, «La conception chretienne de la sexualité», en *Nova et Vetera,* 52, 1 (1977), 1-21.

25 G. GOTTIER, *a. c.,* p. 7.

nirá el matrimonio sin ninguna referencia a la finalidad procreadora, se tratará, en fin, el problema de la contracepción como si el juicio ético pudiese formarse sólo al nivel de la *intención*, y, en consecuencia, como si el cuerpo no tuviera una significación y finalidad propias en la unidad de la persona, y como si no pudiera ser también fuente de sentido para el gobierno moral de los sujetos; el cuerpo se convierte así en un puro instrumento que no tiene su valor más que en la voluntad que lo utiliza» [26].

En este punto el personalismo hace suyas las tesis de las corrientes secularistas. El mundo físico, el cuerpo humano y concretamente la sexualidad, son realidades que en sí mismas carecen totalmente de una significación filosófica y teológica. El cuerpo queda reducido a un puro instrumento lingüístico al servicio de la persona y la sexualidad no tiene una densidad y unas finalidades propias. Olvidan que la dignidad de la persona humana se realiza precisamente en el respeto a estas finalidades impresas por el Creador en el mismo ser del hombre, en su cuerpo, como parte esencial del compuesto humano que es la persona.

Es fácil advertir las graves desviaciones morales en el ámbito de la sexualidad que pueden deducirse de semejantes planteamientos. Desde el momento en que se niega la existencia de un orden moral objetivo e inmutable, todo puede ser justificado en aras de una pretendida «recta intención».

El Magisterio de la Iglesia ha denunciado la falsedad de estos planteamientos y ha puesto de relieve la gravedad de los desórdenes morales que de ellos se deducen. El Vaticano II, al referirse a la necesidad de compaginar el amor conyugal con el respeto a la vida humana, enseña que «la índole de la conducta no depende solametne de la sincera intención y apreciación de los motivos, sino de criterios objetivos, to-

[26] *Ibidem,* p. 8.

mados de la naturaleza de la persona y de sus actos...» [27]. De forma más directa la Declaración «Persona humana» contempla y condena estas opiniones erróneas y las desviaciones que de ellas se siguen. En efecto, el Documento apoya su doctrina en una afirmación fundamental sobre la que debe descansar toda la normativa de moral sexual: el uso recto de la facultad sexual exige que sea respetada la *finalidad esencial de la misma.* La Declaración acude constantemente a esta razón última que formula de modos diversos. Afirma que «la dignidad y la vocación humanas piden que, a la luz de su inteligencia, ellos (los hombres) descubran los valores inscritos en la propia naturaleza» [28]; «no puede haber, por consiguiente, verdadera promoción de la dignidad del hombre, sino en el respeto del orden esencial de su naturaleza. Es cierto que en la historia de la civilización han cambiado y todavía cambiarán muchas condiciones concretas y muchas necesidades de la vida humana; pero toda evolución de las costumbres y todo género de vida deben ser mantenidos en los límites que imponen los principios inmutables fundados sobre los elementos constitutivos y sobre las relaciones esenciales de toda persona humana; elementos y relaciones que trascienden las contingencias históricas» [29].

5. *La virtud de la castidad*

Para situar en su contexto preciso la virtud de la castidad, es oportuno recordar que Dios estableció al

[27] Const. *Gaudium et Spes,* n. 5. En muchos otros lugares el Concilio afirma la objetividad del orden moral. En esta misma Constitución dice: «En lo más profundo de su conciencia descubre el hombre la existencia de una ley, que él no se dicta a sí mismo, pero a la cual debe obedecer... Tiene una ley escrita por Dios en su corazón, en cuya obediencia consiste la dignidad humana y por la cual será juzgado personalmente», n. 16.

[28] *Persona Humana,* n. 3.

[29] *Ibidem.*

crear al hombre un orden y unos fines en la sexualidad: la diferenciación sexual, la procreación y la complementariedad. Puesto que el cumplimiento de estos fines, en especial la procreación, de ordinario implica sacrificios, Dios quiso poner un aliciente a esa tarea en el apetito sexual. El desorden producido por el pecado amenaza constantemente con trastornar los planes divinos, ya que el apetito sexual actúa al margen de los auténticos intereses de la persona. La Redención, la gracia, posibilita al hombre para vivir en fidelidad a los planes divinos, a pesar del desorden, a pesar de las inclinaciones torcidas que brotan de su interior.

Pues bien, la castidad es la virtud que modera el uso de la facultad generativa de acuerdo con la razón iluminada por la fe. Indudablemente al cristiano se le exige un estilo de vida peculiar en todos los dominios de la existencia como una exigencia de su fe. La virtud de la castidad es indispensable para todo cristiano, cualquiera que sea su condición o estado, y le lleva a vivir las exigencias de la fe en el ámbito de la sexualidad de acuerdo con su estado y vocación. La castidad, como parte de la virtud cardinal de la templanza, tiene como finalidad inmediata ordenar toda la esfera de lo sexual de acuerdo con la norma moral. Para lo cual debe realizar dos funciones ordenadoras: dominar y encauzar las apetencias de placer sexual y ajustar los actos sexuales a su propia finalidad natural.

Es oportuno recordar que la castidad es una virtud necesaria para todos. Cada uno debe vivirla en su propio estado. Por lo cual esta virtud tendrá para cada uno unas exigencias concretas, según sea vivida en el matrimonio o fuera de él. De ahí que la castidad no tenga como objetivo común suprimir o anular las tendencias del apetito sexual, sino regular estas tendencias dentro de los límites que indica la ley moral. Conviene tener esto en cuenta para evitar un equívoco, aparentemente absurdo, pero que ha con-

tribuido a deteriorar el genuino concepto de la virtud de la castidad. Se trata del intento de identificar «castidad» con «abstinencia» total de la vida sexual, creando así un estado de opinión contrario a esta virtud. Ha de quedar muy claro en todo momento que la castidad es una virtud que debe ser vivida por todos, aunque con matices diversos.

«Esta es la voluntad de Dios, vuestra santificación... Que sepa cada uno de vosotros usar de su cuerpo santa y honestamente, no abandonándose a las pasiones, como hacen los paganos, que no conocen a Dios (1 Thes 4,3-5). Pertenecemos totalmente a Dios, con alma y cuerpo, con la carne y con los huesos, con los sentidos y con las potencias. Rogadle con confianza: ¡Jesús, guarda nuestro corazón!, un corazón grande, fuerte y tierno y afectuoso y delicado, rebosante de caridad para Ti, para servir a todas las almas.

Nuestro cuerpo es santo, templo de Dios, precisa San Pablo. Esta exclamación del Apóstol trae a mi memoria la llamada universal a la santidad, que el Maestro dirige a los hombres: *estote perfecti sicut et Pater vester caelestis perfectus est* (Mt 5,48). A todos, sin discriminaciones de ningún género, pide el Señor correspondencia a la gracia; a cada uno de acuerdo con su situación personal, exige la práctica de las virtudes propias de los hijos de Dios.

Por eso, al recordaros ahora que el cristiano ha de guardar una castidad perfecta, me estoy refiriendo a todos: a los solteros, que han de atenerse a una completa continencia; y a los casados, que viven castamente cumpliendo las obligaciones propias de su estado» [30].

La castidad es, pues, una virtud necesaria para todo cristiano y su importancia se comprende considerando el objeto de la misma. «El hombre necesita

[30] Josemaría ESCRIVÁ DE BALAGUER, Homilía, *Por qué verán a Dios,* pp. 15-16,

la castidad para evitar esclavizarse en amores egoístas, que estén en contradicción con el recto desarrollo de las tendencias que el Señor ha puesto en la naturaleza humana, precisamente para transmitir la vida, para entregarse. Por eso es ofensa de Dios la búsqueda desordenada del goce genital, y por eso la castidad es una virtud necesaria al cristiano en cualquier estado y situación, también en el matrimonio. No porque el placer en sí mismo sea algo malo, sino porque no puede separarse de las obligaciones que acompañan las acciones que lo procuran, ni puede buscarse desordenadamente y según el propio criterio. El placer que ordinariamente llevan consigo las acciones que se relacionan con la procreación no constituye una excepción a esta regla, y la castidad tendrá, por tanto, la misión de templar, poner orden, armonizar todo lo referente a este aspecto de la naturaleza humana. Se trata, en resumen, de moderar y regular las tendencias sexuales, para darles el cauce adecuado según las obligaciones de cada persona —casados, solteros y viudos—, y esto no con un simple control, sino con un control sobrenaturalmente virtuoso» [31]. Es la doctrina de siempre de la Iglesia y así lo afirma uno de los últimos documentos del Magisterio: «La castidad debe calificar a las personas según los diferentes estados de vida: a unas, en la virginidad o en el celibato consagrado, manera eminente de dedicarse más fácilmente a Dios sólo con corazón indiviso; a otras, de la manera que determina para ellas la ley moral, según sean casadas o celibatarias» [32].

Afirmar que la castidad es una virtud, implica decir que sólo posee esa virtud quien mantiene una disposición estable hacia el objeto propio de la castidad. Es decir, vive la virtud de la castidad la persona que ha logrado instalarla en su mismo ser como una segunda naturaleza, dando lugar así a una postura

[31] J. L. Soria, *El sexto mandamiento,* Madrid, 1970, p. 13.
[32] *Persona humana,* n. 11.

habitual, arraigada en su interior. Mientras no se alcanza esta meta no se ha conseguido la castidad como virtud cristiana, pues «habrá actos concretos de castidad, posiblemente, pero el conjunto de una vida regulada de ese modo violento y artificial no merecerá el nombre de una vida casta, en su más hondo sentido: todo lo más será una vida decente, una conducta sin escándalos, una honradez; pero —repetimos— no será probablemente castidad, sino continencia; meramente material, si el motivo es únicamente el miedo o el qué dirán, o la ausencia de dificultades para vivir de ese modo; o en grado más avanzado, podrá ser incluso una continencia formal, virtuosa, si es vivida por motivos sobrenaturales, pero si no va más adelante, si no se perfecciona, no llegará a ser plena castidad, pues la continencia es una virtud imperfecta» [33].

La virtud de la castidad, por ser «virtud», comporta unas disposiciones permanentes hacia el bien, es decir, hacia un comportamiento que traduce las exigencias morales en el ámbito sexual de acuerdo con el estado propio, a pesar de las pasiones y de las solicitaciones exteriores. Como toda virtud, la castidad constituye como una «segunda naturaleza», es decir, confiere al hombre la prontitud en la prosecución de los bienes auténticos.

Es necesario descubrir en la castidad el sentido positivo que encierra. No se limita, en efecto, la castidad a una actitud negativa. Es ante todo afirmación, conocimiento profundo de lo que realmente significa el sexo, de los íntimos designios divinos sobre el mismo. Y es, sobre todo, fruto de sentir las exigencias del amor de Dios, como fuente inagotable de fortaleza y de generosidad. Implica un acto libre e interior con el que la persona regula el ejercicio de la sexualidad de acuerdo con los deberes que el amor de Dios le impone, según su estado.

33 J. L. SORIA, *El sexto mandamiento*, p. 14.

Además, es una virtud que marca toda la personalidad, en su comportamiento, tanto interior como exterior. La castidad hace puro el corazón del hombre, no se queda en una actitud exterior, no se limita a unos actos externos. Este es el sentido de las palabras del Señor: «Habéis oído que fue dicho: no adulterarás. Pero yo os digo que todo el que mira a una mujer deseándola, ya adulteró con ella en su corazón» (Mt. 5,28).

Por último, la castidad ha de ser considerada como una virtud posible, en todos los estados de vida. El hecho de que se afirme su necesidad arguye a favor de su posibilidad. Conviene, sin embargo, no olvidar que esa posibilidad es fruto de la colaboración del esfuerzo humano con la gracia divina. Es obra de Dios y obra del hombre. Sin la ayuda divina, que hay que pedir con humildad, no es posible vivir esta virtud. Además «para custodiar el Amor se precisa la prudencia, vigilar con cuidado y no dejarse dominar por el miedo. Entre los autores clásicos de espiritualidad, muchos comparan al demonio con un perro rabioso, sujeto por una cadena: si no nos acercamos, no nos morderá, aunque ladre continuamente. Si fomentáis en vuestras almas la humildad, es seguro que evitaréis las ocasiones, reaccionaréis con la valentía de huir; y acudiréis diariamente al auxilio del Cielo, para avanzar con garbo por este sendero de enamorados... La lucha, si la mantienes desde el principio, ya está vencida. Apártate inmediatamente del peligro, en cuanto percibas los primeros chispazos de la pasión, y aun previamente» [34]. El sentido, posibilidad y exigencias de orden ascético que comporta la virtud de la castidad solamente se comprenden si se consideran como un aspecto más del misterio de la existencia cristiana: somos unos pecadores llamados a la santidad, es decir, a compartir la vida del Dios tres veces Santo.

[34] J. Escrivá de Balaguer, *Por qué verán a Dios*, p. 23.

6. *La castidad conyugal*

Conviene subrayar, una vez más, que existe una castidad conyugal, esto es, una virtud que las personas casadas necesitan vivir por la misma razón que las personas célibes, si bien con matices diversos en su contenido concreto. La razón estriba en que también en el matrimonio la sexualidad está sometida a una tentación de desorden, fruto del pecado, que debe ser encauzado con la ayuda de la gracia. De ahí que, la definición de la castidad como una virtud que regula el uso de las funciones sexuales de acuerdo con la ley moral objetiva, convenga plenamente a las personas casadas.

En el matrimonio, *comunidad de amor*[35], deben realizarse armónicamente todos los valores esenciales de la sexualidad. El acto conyugal debe ser realizado de tal manera que nada impida positivamente ni obstaculice los fines que le son esenciales: el acto debe estar abierto a la procreación y debe fomentar y realizar la mutua entrega y amor entre los cónyuges. Es en este contexto en el que se comprende que el amor conyugal sea verdaderamente total, exclusivo, fecundo y fiel hasta la muerte. Un amor total y exclusivo que lleve a vivir con delicadeza suma el deber de justicia que consiste en cumplir la promesa de entrega total y exclusiva al otro cónyuge.

El Vaticano II, en fidelidad con tradición de la Iglesia, lo enseña claramente: «Este amor se expresa y perfecciona singularmente con la acción propia del matrimonio. Por ello los actos con los que los esposos se unen íntima v castamente entre sí son honestos y dignos, y, ejecutados de manera verdaderamente humana, significan y favorecen el don recíproco, con el que se enriquecen mutuamente en un clima de gozosa gratitud. Este amor, ratificado por la mutua fidelidad y sobre todo por el sacramento de Cristo, es indisolu-

[35] Cfr., *Gaudium et Spes,* n. 47.

blemente fiel, en cuerpo y mente, y en la prosperidad y en la adversidad, y, por tanto, queda excluido de él todo adulterio y divorcio» [36].

Cualquier búsqueda del placer sexual por parte de los esposos, al margen de la unión sexual abierta de suyo a la procreación, constituye una ofensa a Dios y una traición a esa promesa de entrega total al propio consorte. Un amor fiel hasta la muerte que, en principio, excluye toda posibilidad de separación o de ruptura. Y un amor que ha de ser fecundo. Es esta afirmación constante en la doctrina cristiana, destacada de modo especial por el Magisterio en los últimos años.

Puesto que el interés que en este momento nos ocupa no es el matrimonio en sí, sino la castidad conyugal, nos limitaremos a destacar, en este punto, las exigencias concretas que comporta la virtud de la castidad vivida por los cónyuges. Nada más oportuno que recordar en este sentido la clara doctrina de la Iglesia. El Concilio Vaticano II es especialmente explícito en este sentido. Vamos a citar íntegramente uno de los textos más significativos. «El Concilio sabe que los esposos, al ordenar armoniosamente su vida conyugal, con frecuencia se encuentran impedidos por algunas circunstancias actuales de la vida, y pueden hallarse en situaciones en las que el número de hijos, al menos por cierto tiempo, no puede aumentarse, y el cultivo del amor fiel y la plena intimidad de vida tienen sus dificultades para mantenerse. Cuando la intimidad conyugal se interrumpe, puede no raras veces correr riesgos la fidelidad y quedar comprometido el bien de la prole, porque entonces la educación de los hijos y la fortaleza necesaria para aceptar los que vengan quedan en peligro.

Hay quienes se atreven a dar soluciones inmorales a estos problemas; más aun, ni siquiera retroceden ante el homicidio; la Iglesia, sin embargo, recuerda

[36] Const. *Gaudium et Spes*, n. 49.

que no puede haber contradicción verdadera entre las leyes divinas de la transmisión obligatoria de la vida y el fomento del genuino amor conyugal.

Pues Dios, Señor de la vida, ha confiado a los hombres la insigne misión de conservar la vida, misión que ha de llevarse a cabo de modo digno del hombre. Por tanto, la vida desde su concepción ha de ser salvaguardada con el máximo cuidado; el aborto y el infanticidio son crímenes abominables. La índole sexual del hombre y la facultad generativa humana superan admirablemente lo que de esto existe en los grados inferiores de vida; por tanto, los mismos actos propios de la vida conyugal, ordenados según la genuina dignidad humana, deben ser respetados con gran reverencia. Cuando se trata, pues, de conjugar el amor conyugal con la responsable transmisión de la vida, la índole moral de la conducta no depende solamente de la sincera intención y apreciación de los motivos, sino que debe determinarse con criterios objetivos tomados de la naturaleza de la persona y de sus actos, criterios que mantienen íntegro el sentido de la mutua entrega y de la humana procreación, entretejidos con el amor verdadero; esto es imposible sin cultivar sinceramente la virtud de la castidad conyugal. No es lícito a los hijos de la Iglesia, fundados en estos principios, ir por caminos que el Magisterio, al explicar la ley divina, reprueba sobre la regulación de la natalidad»[37]. De modo más concreto la encíclica «Humanae vitae» afirma: «todo acto matrimonial debe permanecer abierto a la transmisión de la vida»[38]. Y de forma más explícita advierte que no debe ser considerado como medio lícito para la regulación de los nacimientos «toda acción que, bien en la preparación del acto conyugal, en su desarrollo, o en el desarrollo de sus consecuencias naturales, se propusiese como fin o como medio, hacer imposible la procrea-

37 Const. *Gaudium et Spes,* n. 51.
38 Pablo VI. Enc. *Humanae Vitae,* n. 11.

ción»[39]. Estas enseñanzas, que brotan de la ley natural y tienen validez en la moral cristiana, han de ser tenidas en cuenta para una correcta interpretación del concepto de paternidad responsable. Es posible que a veces se tenga la impresión de encontrarse ante un conflicto de deberes: por una parte la comunión en el amor y por otra la paternidad. La solución arranca del convencimiento de que Dios jamás impone deberes contradictorios. Además no se puede hablar de acto de auténtica comunión conyugal cuando aquel cierra el camino de la vida, bien por motivos egoístas, bien recurriendo a métodos no conformes al orden natural.

7. *La castidad extraconyugal*

El Magisterio de la Iglesia en la Declaración «*Persona humana*», sobre algunas cuestiones de ética sexual, aborda concreta y directamente tres problemas a los que califica de «errores graves» ampliamente difundidos. Se refiere a tres abusos de la facultad sexual: relaciones prematrimoniales, homosexualidad y masturbación. Estos tres graves desórdenes morales se oponen directamente a la virtud de la castidad. Vamos a examinar brevemente cada uno de ellos, siguiendo las indicaciones del documento magisterial más arriba citado.

a. *Relaciones prematrimoniales.* El acto sexual realizado entre dos personas de distinto sexo, fuera del ámbito del matrimonio legítimo, ha sido considerado siempre por la moral como un pecado grave contra la virtud de la castidad. Es el pecado de fornicación que S. Pablo condena duramente: «Huid de la fornicación. Cualquier pecado que cometa un hombre, fuera de su cuerpo queda; pero el que fornica,

39 *Ibidem.*

peca contra su propio cuerpo. ¿O no sabéis que vuestro cuerpo es templo del Espíritu Santo, que está en vosotros y habéis recibido de Dios, y que, por tanto, no os pertenecéis? Habéis sido comprados a precio. Glorificad, pues, a Dios en vuestro cuerpo» (I Cor. 6,18-20). Nadie, que esté dispuesto a aceptar los datos de la Revelación, puede dudar de la gravedad de este pecado.

Sin embargo, el documento denuncia la existencia de una fuerte corriente de opinión, que reivindica el derecho a la unión sexual antes del matrimonio, al menos cuando una resolución firme de contraerlo, y un afecto que en cierto modo es ya conyugal en la psicología de los novios piden este complemento, que ellos juzgan connatural. Esto ocurre, de modo especial —dicen—, cuando circunstancias de índole diversa obligan a retrasar la celebración del matrimonio.

Ante este planteamiento, que en la realidad pretende estar avalado por razones de diversos órdenes —cultural, sociológico y psicológico— el documento recuerda y repite la tesis fundamental de la doctrina moral cristiana en este campo: todo acto genital humano debe mantenerse en el cuadro del matrimonio. Es ésta una tesis que el Magisterio considera, apoyado en la Revelación, fundamental y de todo punto irrenunciable. La unión sexual del hombre y de la mujer está de tal manera vinculada al matrimonio que no es pensable ninguna circunstancia en que fuera del matrimonio pueda ser moralmente lícita.

Pasa seguidamente el documento magisterial a exponer una serie de argumentos a favor de esta tesis:

—«Por firme que sea el propósito de quienes se comprometen en estas relaciones prematuras, es indudable que tales relaciones no garantizan que la sinceridad y la fidelidad de la relación interpersonal entre un hombre y una mujer queden aseguradas, y sobre todo protegidas, contra los vaivenes y las veleidades de las pasiones» (n. 7).

—«Como enseña la experiencia, para que la unión sexual responda verdaderamente a las exigencias de su propia finalidad y de la dignidad humana, el amor tiene que tener su salvaguardia en la estabilidad del matrimonio. Estas exigencias reclaman un contrato conyugal sancionado y garantizado por la sociedad, contrato que instaura un estado de vida de capital importancia, tanto para la unión exclusiva del hombre y de la mujer como para el bien de su familia y de la comunidad humana» (n.7).

—«A la verdad, las relaciones sexuales prematrimoniales excluyen las más de las veces la prole; y lo que se presenta como un amor conyugal, no podrá desplegarse, como debería indefectiblemente, en un amor paternal y maternal; o, si eventualmente se despliega, lo hará con detrimento de los hijos, que se verán privados de la convivencia estable en la que puedan desarrollarse, como conviene, y encontrar el camino y los medios necesarios para integrarse en la sociedad» (Ibídem).

El Magisterio de la Iglesia, ha recordado, por tanto, unas normas de moral que en nada han cambiado a pesar de los argumentos invocados por quienes se han mostrado dispuestos a aceptar como lícitas unas formas de comportamiento que la Iglesia sigue entendiendo que son incompatibles con la moral cristiana.

La Conferencia Episcopal Alemana ha sido muy explícita en este tema: «Numerosos jóvenes sostienen el criterio de que los esponsales o compromisos concretos autorizan las relaciones sexuales con anterioridad al matrimonio. En la doctrina de la Iglesia, según la cual la unión sexual del hombre y de la mujer está vinculada al matrimonio, ven, tanto el vestigio superado de un temor del sexo como la opresión de la libertad humana en un campo íntimo. Para esas relaciones sexuales íntimas que practican como algo natural, recurren a su buena conciencia. Pero para que exista buena conciencia, es necesario también una in-

formación auténtica. Una buena conciencia no deberá contentarse con el hecho de que un número mayor o menor de otras personas se encuentra en el mismo caso o hace la misma cosa. Esto sería ponerse fácilmente a remolque de todo el mundo. ¿Cuál es, pues, la posición justa? ¿Qué es lo que está en armonía con la situación de su vida? Admitamos, ciertamente, que semejante forma de actuar se distingue profundamente de las relaciones sexuales impersonales y desenfrenadas que hemos descrito anteriormente como la forma característica del libertinaje. Sin embargo graves motivos se oponen a este criterio. Como lo demuestra la experiencia de cada día, muchos esponsales y juramentos de amor no terminan en matrimonio. Al practicar la unión sexual, los amantes plantean la señal del matrimonio sin el matrimonio. Más aún, contrariamente a lo que se oye decir constantemente, no es posible experimentar un matrimonio futuro en relaciones sexuales preconyugales. La entrega sexual personal puede solamente ser realizada; no puede ser tomada como ensayo. Finalmente, en esta unión sexual anticipada, sin el sí que une a dos cónyuges, se olvida que el amor de dos seres humanos, para ser definitivamente válido, debe ser prometido ante Dios y ante los hombres. Es precisamente en este campo en el que muchos quieren gozar de una felicidad personal sin tener en cuenta la forma de vida matrimonial que es determinante para la Iglesia y para la sociedad. El matrimonio es un sacramento que eleva la unión entre dos seres humanos para hacer del mismo la imagen de la unión de Cristo con su Iglesia. Allí se encuentra aclarado un misterio de fe que nosotros no podemos explicar en breves palabras. En el signo sacramental está incluida igualmente la entrega sexual. Pedimos a los jóvenes que se encuentran en el momento de tomar esta decisión que reflexionen honradamente en estas razones, que las discutan leal-

mente y que no endulcen las exigencias del Evangelio»[40].

b. *La homosexualidad.* El documento magisterial del que venimos ocupándonos denuncia también como errónea otra tendencia actual: «En nuestros días, fundándose en observaciones de orden psicológico, han llegado algunos a juzgar con indulgencia, e incluso a excusar completamente, las relaciones entre ciertas personas del mismo sexo, en contraste con la doctrina del Magisterio y con el sentido moral del pueblo cristiano» (n.8).

El texto admite que la homosexualidad puede tener causas diversas. En unas personas se ha originado por una falsa educación, por una falta de normal evolución sexual, por un hábito contraído, por un mal ejemplo o por causas análogas, mientras que en otros casos puede obedecer a una especie de instinto innato o ser causada por una constitución patológica y puede resultar incurable. De ahí que sea obligado tratar con comprensión a estas personas y juzgar su culpabilidad con prudencia. Pero frente a quienes pretenden justificar las relaciones homosexuales, al menos en los casos en que obedecen a causas patológicas, el documento se muestra totalmente inflexible: «No se puede emplear ningún método pastoral que reconozca una justificación moral a estos actos por considerarlos conformes a la condición de esas personas. Según el orden moral objetivo, las relaciones homosexuales son actos privados de su regla esencial e indispensable. En la Sagrada Escritura están condenados como graves depravaciones e incluso presentados como la triste consecuencia de una repulsa de Dios (Rom 1,24-27). Este juicio de la Escritura no permite concluir que todos los que padecen esta anomalía son del todo responsables, personalmente, de sus manifestaciones; pero atestigua

[40] *El cristianismo ante la sexualidad humana* (Declaración de la Conferencia Episcopal de Alemania), 1974.

que los actos homosexuales son intrínsecamente desordenados y que no pueden recibir aprobación en ningún caso» (Ibídem). De esta forma el documento se muestra comprensivo con las personas, y al mismo tiempo se muestra totalmente inflexible en la doctrina.

c. *La masturbación.* El documento contempla y condena el tercero y último de los errores actuales en relación con la sexualidad: «aquel que niega expresamente la doctrina tradicional según la cual la masturbación constituye un grave desorden moral» (n.9). Afirman los autores de este error que «se trata de un fenómeno normal de la evolución de la sexualidad, sobre todo en los jóvenes, y que no se da falta real y grave, sino en la medida en que el sujeto ceda deliberadamente a una autosatisfacción cerrada en sí misma (ipsación)» (Ibídem).

Una vez denunciado el error, el documento hace el diagnóstico de la gravedad del mismo: «Tal opinión contradice la doctrina y la práctica pastoral de la Iglesia católica. Sea lo que fuere de ciertos argumentos de orden biológico o filosófico de que se sirvieron a veces los teólogos, tanto el Magisterio de la Iglesia, de acuerdo con una tradición constante, como el sentido moral de los fieles, han afirmado sin ninguna duda que la masturbación es un acto intrínseca y gravemente desordenado» (Ibídem).

Expone luego las razones de orden teológico que explican que la doctrina moral haya afirmado siempre la gravedad de este desorden moral: «La razón principal es que el uso deliberado de la facultad sexual fuera de las relaciones conyugales normales contradice esencialmente a su finalidad, sea cual fuere el motivo que lo determine. Le falta, en efecto, la relación sexual requerida por el orden moral; aquella relación que realiza el sentido íntegro de la mutua entrega y de la procreación humana en el contexto de un amor

verdadero. A esta relación regular se le debe reservar toda actuación deliberada de la sexualidad» (Ibídem).

La tradición de la Iglesia ha entendido que cuando el Nuevo Testamento habla de la «impureza» y de la «lascivia», así como de otros vicios opuestos a la castidad, está condenando también la masturbación.

El intento de considerar la masturbación como un fenómeno normal, a veces se apoya en la pretensión falaz de interpretar como un argumento a favor las encuestas sociológicas. También de esta pretensión se hace cargo el documento magisterial: «Las encuestas sociológicas pueden indicar la frecuencia de este desorden según los lugares, la población o las circunstancias que tomen en consideración. Pero entonces se constatan hechos. Y los hechos no constituyen un criterio que permita juzgar del valor moral de los actos humanos» (Ibídem). Por supuesto no se trata de negar o de discutir la frecuencia con que se da el fenómeno, pues éste es otro problema que lógicamente invita a examinar las causas que lo producen. Estas son muy variadas. Unas son ambientales, otras innatas en el hombre como consecuencia del pecado original, otras nacen del olvido del pudor o de la falta de generosidad en poner los medios para vivir la castidad.

Un aspecto de especial importancia es el de la responsabilidad moral en el vicio de la masturbación. La moral católica, como recuerda el documento, lo aborda con toda claridad: «La psicología moderna ofrece diversos datos válidos y útiles en tema de masturbación para formular un juicio equitativo sobre la responsabilidad moral y para orientar la acción pastoral. Ayuda a ver cómo la inmadurez de la adolescencia, que a veces puede prolongarse más allá de esa edad, el desequilibrio psíquico o el hábito contraído pueden influir sobre la conducta, atenuando el carácter deliberado del acto, y hacer que no haya siempre falta subjetivamente grave. Sin embargo, no se puede presumir como regla general la ausencia de responsa-

bilidad grave. Eso sería desconocer la capacidad moral de las personas» (Ibídem).

En resumen, la moral cristiana, que la declaración «Persona humana» resume sustancialmente en este punto, afirma que la masturbación es un acto intrínseca y gravemente desordenado, que no se justifica, por tanto, en ninguna circunstancia —tiempo, lugar o persona— y que en general y en principio supone una responsabilidad grave en el sujeto. Esto, por supuesto, no va en detrimento de que en los casos concretos hayan de ser tenidas en cuenta todas las circunstancias que influyen en el acto humano.

8. *El carisma del celibato*

No es posible considerar adecuadamente la sexualidad a la luz de la Revelación, sin hacer una referencia a aquella condición permanente de quienes viven la continencia perfecta abrazada por el Reino de los cielos [41]. El celibato no es mera renuncia al matrimonio, sino que en su sentido específico cristiano obedece a una peculiar llamada de Dios, para posibilitar una plena dedicación a su servicio. Es un carisma especial recibido de Dios, es decir, un don al servicio de la Iglesia. El Magisterio enseña que el celibato por el Reino de Dios es de por sí superior al matrimonio [42], lo cual no significa que los casados estén llamados a una santidad inferior.

El celibato cristiano es un estado de vida posible a cualquier clase de fieles. Lo viven los obispos, presbíteros (en la Iglesia latina), religiosos y también muchos fieles seglares, que han seguido la llamada divina. Es un consejo evangélico que no tiene destinatarios en exclusiva: «La perfecta continencia ha sido abra-

[41] En este breve apartado me limitaré fundamentalmente a resumir un trabajo de A. DEL PORTILLO, «Celibato», en *GER 5,* 450-454.

[42] Cfr. Conc. de Trento, sess. 24, cn. 10. Dz. 1810.

zada por muchos fieles a lo largo de la historia y también en nuestros días» [43]. Esto no modifica en modo alguno la condición de seglar en aquellos que abrazan el celibato.

La renuncia al matrimonio para consagrarse exclusivamente, en cuerpo y alma, al Señor y a su servicio por el Reino de Dios, no se comprende más que en referencia a la misteriosa llamada del Señor que dice: «El que tenga oídos para oír, que oiga» (Mt 11,15). En el origen de una tal decisión hay siempre —de una u otra forma— un diálogo interior, parecido a aquel que el Maestro tuvo un día con Pedro y Andrés: «Seguidme y os haré pescadores de hombres... Al momento dejando las redes le siguieron» (Mt 4, 19-20).

Sería un craso error el pensar que el amor está de suyo unido al ejercicio de la sexualidad. El amor auténtico puede desplegarse magníficamente y en toda su plenitud en las vidas humanas que aceptan la correspondencia a su propia vocación, a la llamada divina, que a veces incluye el celibato, para una mayor dedicación al Reino. El ejemplo del Salvador, que es la encarnación misma del amor, es la más clara manifestación de ello.

[43] Conc. Vaticano II, Decr. *Sobre el ministerio y vida de los presbíteros,* n. 16.